Redactor: MĂRIA STANCIU
Concepţia grafică a copertei colecţiei: VENIAMIN & VENIAMIN
Tehnoredactare computerizată: LILIANA KIPPER

GEORGES DUMEZIL

UITAREA OMULUI ŞI ONOAREA ZEILOR

ŞI ALTE ESEURI

Douăzeci şi cinci de schiţe de mitologie (51-75)
Traducere de GEORGE ANANIA

ISBN 973-9243-55-X
univers enacli Bucureşti, 1998

Georges Dumezil, *L'oubli de Vhomme et l'honneur des dieux* © fiditions Gallimard, 1985

Toate drepturile asupra acestei ediţii sunt rezervate Editurii UNIVERS ENCICLOPEDIC

CUPRINS

Prefaţă..... 7
TRIFUNCTIONALIA
51. Homerus uindicatus (cel de-al treilea cânt al *Iliadei)* 15
52. Triplul păcat al lui Laomedon 30
53. Ilos, Ilion şi Palladionul..... 36
54. Porţi şi funcţiuni 44
55. Romanul lui Cresus 51
56. Moartea şi testamentul lui Heracles 65
57. Adrast vinovat şi salvat 73
58. Tripla Hecate..... 79
59. A patra ramificaţie a lui Maginogi şi teologia celor trei funcţiuni..... 84
60. Cele trei funcţiuni şi triada precapitolină la poeţii latini
din secolul întâi î.H..... 100
VARIA
61. Uitarea omului şi onoarea zeilor..... 121
62. Anchise lovit de trăsnet? 135
63. Pilumnus şi însoţitorii lui..... 145
64. Din nou Genius 152
65. Din nou Vacuna..... 161
66. De la o cupă la patru, de la patru boluri la unul 171
67. Jurământul sciţilor 188
68. Romane scitice..... 194
69. Costumul de război al ultimului Darius 203
70. Alexandru şi mandatul ceresc..... 208
71. Note asupra ideologiei perşilor, după Herodot 213
72. Herodot şi urcarea pe tron a lui Darius..... 217
CONTROVERSIAE
73. „Dumezil revisited" (R. I. Page, *Saga-book ofthe Viking Society* XX, 1-2,

pp. 49-69, University College, Londra, 1978-1979) 228
74. Blestemul scaldului Egill (R. I. Page, *ibid.,* pp. 66-67) .....' . 245
75. O idilă datând de douăzeci de ani (A. Momigliano, *OPVS,* II, 2, pp. 329-341) . . 263
CONCLUZIE
Pro domo (1949) *revisited* (1984) 280

PREFAŢA

Această carte a fost concepută în aceeaşi perspectivă ca şi primele două culegeri de *Schiţe — Apollon sonore* (1982) şi *La Courtisane et Ies seigneurs colores* (1983): fiecare înfăţişează o problemă şi prezintă ceea ce mi se pare a fi principalul sau principalele mijloace de soluţionare. Nu toate au fost dezvoltate în egală măsură. Multe dintre ele sunt rudimentare, altele mai ample şi mai nuanţate, dar nici una nu merge până la capăt, iar câteva — foarte puţine, sper — vor duce, poate, la impasuri. Experienţa arată însă cel puţin că acest gen literar nu este inutil. Tema din *Esquisse* 4 *{Apollon sonore,* pp. 43-50) 1-a interesat pe Daniel Dubuisson, căruia i-a prilejuit excelente reflecţii asupra a ceea ce s-ar putea numi logica celor trei funcţiuni *(L'Homme,* 93, 1985, pp. 105-121), în paralel cu redactarea marii sale cărţi, având la bază o teză de doctorat, asupra fondului mitic din Rămâyana. Georges Charachidze a lămurit, prin specificul mediului caucazian, îndeosebi svan, rugăciunea osetină studiată în *Esquisse* 37 *{La Courtisane...,* pp. 114-119) şi, extinzând problema, a interpretat grupările de genii invocate în alte rugăciuni — aceasta în paralel cu definitivarea *Promethee-lui* său grec şi caucazian, aşteptat cu nerăbdare. Se poate nădăjdui că exegeza legendelor budiste propuse în *Esquisses* 26,27,28 *{La courtisane...,* pp. 17-45) va inspira cercetări mai aprofundate. în sfârşit, *Schiţa* „avânt la lettre" constituită de paginile 624-628 din concluziile la *Mythe et epopee* I asupra celor trei „cei mai vechi eroi" din bîlinele ruseşti a fost amplu dezvoltată şi completată într-o teză pe care domnul Frank Dwight Stephens a susţinut-o în 1984 (şi se află în curs de editare). Doresc aşadar să continuu şi voi publica, fără îndoială, încă o serie de proiecte care vor fi — dacă nu pot face ceva mai mult — doar „crochiuri", „scrisori", ba chiar „bileţele" de mitologie.

Mai multe dintre *Schiţele* cuprinse în prima parte a prezentei cărţi jalonează un teren de studiu care ar putea fi rezumat sub denumirea de „dinamismul celor trei funcţiuni". într-adevăr, acest tip de ideologie nu produce numai cadre de clasificare sau enumerări, ierarhizate ori nu *{Sch.* 54, 58, 60). Raporturile

de forţe ce se fac simţite între funcţiuni se manifestă adesea în configuraţii mai complexe, implicând concurenţă sau, în cazurile extreme, conflict, şi oferind, în funcţie de nivelul literar al operei, material pentru o dramă sau o comedie. „Pozitiv" la unul sau două dintre cele trei niveluri funcţionale, un personaj poate fi dezastruos de „negativ" ori „insuficient" pe celălalt sau celelalte (Adrast, *Sch.* 57). Un simbol magic poate manifesta o unitate strânsă între două funcţiuni, lăsând în seama unui alt element al aceluiaşi ansamblu sarcina de a exprima funcţiunea restantă (Palladionul, *sulcusprimigenius, Sch.* 53). în afara problemelor de solidaritate sau rivalitate, cele trei funcţiuni prilejuiesc uneori un joc mai subtil; recomand în această privinţă teologia britonică lizibilă în filigran în *Mabinogi al lui Math (Sch.* 59), cu deosebire felul în care ea dă naştere pe de o parte reprezentanţilor funcţiunii războinice, iar pe de alta „marelui zeu" Lugus, pornind pe de o parte de la reprezentanţii funcţiunii suverane şi pe de alta de la figura feminină trivalenţă. în sfârşit, se pare că, în mari ansambluri epice, atunci când structura trifuncţională constituie un cadru sau un resort esenţial, autorii manifestă tendinţa de a o introduce şi în unele episoade, majore sau minore, ale aceluiaşi ansamblu; aşa este cazul războiului şi căderii Troiei, explicate prin două motivaţii diferite, şi una şi cealaltă trifuncţionale *(Sch.* 51, 52), dar în legătură cu prinţi din generaţii distanţate; tot aşa este cazul ciclului lui Heracles, unde mai multe episoade, mai ales episodul final, sunt trifuncţionale, de aceeaşi manieră ca şi împărţirea cea mai generală a acestei vieţi eroice. Asemenea elemente pregătesc materialele pentru „cea de-a treia carte", a *Logicii celor trei funcţiuni,* consacrată dinamicii interne a sistemului — după ce „prima carte" va fi studiat formele statistice şi extensiile iar „a doua carte" deteriorările, amputările, dezechilibrele; pe scurt, patologia.

în ciuda a ceea ce se afirmă deseori, cele trei funcţiuni nu reprezintă unicul obiect al cercetărilor mele, tot astfel cum nici maşinăria comparativă nu este unicul lor instrument. în fiecare provincie a lumii indo-europene subzistă numeroase enigme sau, în chip mai umil, incertitudini particulare. Le-am întâlnit ori le-am trecut prin preajmă în fiece etapă a demersului meu şi, profitând de experienţa asupra gândirii mitice dobândite în domeniul principal, am încercat să le lămuresc, fie chiar, ca în *Schiţa* 63, împotriva unei explicaţii trifuncţionale propuse de alţi autori. Astfel sunt prezentate cinci *Schiţe* romane (61-65), una indiană (66), două scitice (67,68) şi patru iraniene (69-72). Totodată, interesul prezentat de *Schiţele* 61, 66 şi 69-72 trece dincolo de soluţiile pe care acestea le oferă unor probleme anume şi ridică întrebări privitoare dacă nu la metodă, cel puţin la disciplina intelectuală.

Cea de-a treia parte introduce în *Schiţe* un tip de scrieri de care a trebuit să uzitez mult odinioară ca şi mai de curând, dar pe care nu mai credeam să-1 amestec aici. Peste puţină vreme nu voi mai fi prezent ca să restabilesc adevărul împotriva criticilor mei, care, s-ar zice, se străduiesc să-mi desfigureze şi ridiculizeze munca, spre a se debarasa mai uşor de rezultate ce-i stânjenesc în propriile lor construcţii. Atunci jocul se va amplifica, deşi sunt sigur că spirite bune se vor împotrivi acestei operaţiuni. Prefer deci ca, încă din timpul vieţii, să dau câteva exemple de scrimă necesară — şi care,de altfel, nici nu-mi e dezagreabilă. Iată de ce trei dintre *Schiţe* dau pe faţă procedeele de a discuta în contradictoriu ale unui germanist american (73,74) şi ale unui istoric italian din Roma

(75).
Concluzia îl poartă pe cititor cu treizeci şi cinci de ani în urmă. El va găsi, neschimbată, clarificată doar, prin câteva note, pledoaria prin care, în 1949, am încheiat *L'Heritage indo-europeen ă Rome* — foarte săracă moştenire în comparaţie cu ceea ce a devenit ulterior, dar care de pe atunci întâlnea aceleaşi forme de opoziţie precum cele, absolut recente, examinate de *Schiţele* 73-75. Această statornicie a adversarilor mei în ceea ce Emile Meyerson recomanda să se numească „lipsă de bunăvoinţă" mai degrabă decât „lipsă de bună-credinţă" (v. mai jos p. 293) va rămâne drept una dintre trăsăturile caracteristice ale micii istorii a disciplinei noastre; la începuturile ei — dar, fără nici o îndoială, şi în dezvoltarea ei viitoare, până la „manualizarea" completă a principalelor rezultate. Succes, *contubernales* ai mei!
GEORGES DUMEZIL Paris, 4 martie 1984

Oi
I
2 c
O

MANIBVS STIQI WIKANDERI AMICI
CVIVS INGENIVM
m COMMVNIBVS STVDIIS
MVLTA CONCEPIT PERFECIT DEFEriDIT

Grecia nu se arată generoasă în privinţa dosarelor noastre. Domnul Bernard Sergent a întocmit un bilanţ critic al expresiilor referitoare la structura celor trei funcţiuni, din ce în ce mai mult izolate, în curs de fosilizare, si care ne-au fost propuse spre recunoaştere: e puţin în comparaţie cu bogăţia oferită de India şi Italia. Un motiv în plus pentru a intensifica săpăturile acolo unde acestea s-au dovedit productive şi de a prospecta alte şantiere. Judecata lui Paris, în calitate de cauză mitică a războiului Troiei, a atras foarte de timpuriu atenţia. însă raportul ei cu relatarea din Iliada *nu a fost pe deplin cercetat. Or, de fapt, el justifică o particularitate de compoziţie* (Sch. 57). *Această cercetare conduce la studierea, din punctul nostru de vedere, a altor legende ale Troiei: aceea a lui Laomedon, un alt răspunzător mitic de distrugerea cetăţii* (Sch. *52) şi aceea a întemeierii ei* fSch. *53), cea din urmă prilejuind şi un studiu asupra altui raport: dintre zidurile de incintă şi cele trei funcţiuni* (Sch. *54).*
Dialogul dintre Cresus şi Solon a fost, de asemenea, foarte de timpuriu analizat conform schemei trifuncţionale. Dar păcatul trufiei regelui lidian nu trebuie desprins de ansamblul legendar căruia îi aparţine; există aici consecinţe care se dezvoltă tot conform celor trei funcţiuni (Sch. *55).*
S-a arătat încă din 1956 că, pe tema atestată din plin şi în India, în Scandinavia şi aiurea, a celor „treipăcate ale eroului", era construit cadrul cel mai general al numeroaselor isprăvi ale lui Heracles. Se pare că aceeaşi ideologie explică şi articularea povestirii despre moartea lui (Sch. *56).*

Alte două tradiţii greceşti, una epică, alta teologică, se clarifică în aceeaşi perspectivă, prima articulând de o manieră remarcabilă cele trei niveluri (Sch. *57*, *58).*
Un text celebru aparţinând literaturii galeze celei mai vechi, Mabinogi *al lui Math,fiul lui Mathonwy, se dovedeşte, în prima sa jumătate, o expunere originală asupra unei teologii trifuncţionale* (Sch. *59).*
Discuţii recent înnoite conduc la regruparea atestărilor pe care le furnizează poeţii latini ai secolului de aur cu privire la triada precapitolină sau, în chip mai abstract, la structura celor trei funcţiuni fSch. *60).*

(cel
51
Homerus uindlcatus de-al treilea cânt al *lliadeî)*

Unul dintre serviciile pe care „filologia comparată " le poate aduce „filologiilor separate " este acela de a le apăra împotriva propriei lor libertăţi privind unele „origini", de a le orienta spre o decizie raţionala, pozitivă sau negativă, pe care un dosar strict grecesc sau roman sau indian sau scandinav nu o poate decât lăsa pradă ezitărilor şi, în consecinţă, arbitrarului. Cât despre materialul referitor la Troada, respectivul serviciu s-a redus până în prezent doar la următorul aspect, care este important: competiţia dintre cele trei zeiţe ca şi Judecata lui Paris prelungesc, într-un mod original, dar fidel, o schemă de basm trifuncţional, bine atestat în afara Greciei, şi unde este propusă ori impusă o alegere între cele trei obiecte sau conduite sau destine, fiecare dintre acestea conţinând şansele şi riscurile unei funcţiuni: puterea suverană (ori sacră), forţa războinică şi prosperitatea (cu

toate aspectele şi derivatele ei). Demonstraţia noastră, începută în 1954, a fost completată în Mythe et epopee *I*[4]*, 1981, pp. 581-585: „Le choix".*
Câtă vreme nu ieşim de pe teritoriul Greciei şi nu plasăm această povestire grecească în cadrul colecţiei unde ea nu reprezintă decât o variantă, putem să gândim, în chip firesc, că a fost imaginată de un poet necunoscut din Ionia sau de undeva dintre Tesalia şi Creta şi să o considerăm drept un adaos secundar, literar, la tradiţiile mai vechi referitoare la distrugerea Troiei. Astfel s-a şi ajuns, foarte de timpuriu, în chiar cercul erudiţilor alexandrini, să se sublinieze faptul că Iliada *conţine doar o singură şi scurtă menţiune explicită a Judecăţii şi, în consecinţă, să se nege vechimea versurilor care o conţin. Argumentele lui Aristarh, fiindcă despre el este vorba, nu sunt convingătoare. După Albert Severyns, şi eu le-am pus în discuţie în* Mythe et epopee.
îmi propun aici să arăt că, dimpotrivă, dacă admitem că Homer — deşi vorbeşte despre asta puţin sau, conform lui Aristarh, nu vorbeşte deloc — cunoştea cearta celor trei zeiţe şi vedea în ea, aidoma tradiţiei ulterioare, originea nenorocirilor Troiei, atunci mai multe aspecte din Iliada *capătă un interes nou;*

şi, mai cu seama, o particularitate a compoziţiei — din care adversarii unităţii poemului îşi extrag cu precădere argumentele — se justifică pe deplin.
Scena din Cântul al XXI-lea, la care tocmai am făcut aluzie, nu reprezintă altceva decât un paroxism. Se poate verifica lesne că, de la un capăt la altul al poemului, fiecare dintre cele trei zeiţe se prezintă, în relaţiile cu celelalte, exact cum i se prezentaseră şi păstorului Paris. Hera îşi manifestă în mod constant atitudinea de *suverană,* soră şi soţie a lui Zeus, iar Atena îi e în mod constant subordonată, aşa cum cere articularea celei de-a doua funcţiuni în raport cu prima: Hera îi încredinţează misiuni, îi dă porunci, în general *războinice,* pe care cealaltă le execută fără comentarii. Coaliţia lor operează de minune, dar pe două niveluri: Hera priveşte şi controlează de sus bătălia, în vreme ce Atena se amestecă printre luptători, cu sângele rece al specialistului, însufleţindu-1 pe unul, dezarmându-1 pe altul, salvându-1 pe un al treilea, inspirându-le tuturor stratageme şi viclenii. în singura scenă în care Hera coboară împreună cu Atena pe câmpul de luptă pentru a-i sprijini pe argieni împotriva troienilor susţinuţi de Afrodita (v. 778-863), diferenţa de comportament al celor două este frapantă: Hera, împrumutând înfăţişarea şi glasul lui Stentor, „ţipă cât oameni cincizeci", se mărgineşte să-i facă de râs pe grecii şovăielnici, pe când Atena i se adresează direct lui Diomede, îl eliberează de scrupule şi, devenind conducătorul carului său de luptă, îl poartă spre duelul în care acesta îl va răni pe Ares. Opoziţia dintre roluri a fost, de altfel, formulată de însuşi Zeus, înaintea respectivului episod. Când Hera 1-a întrebat (762-763)*:
„Oare, părinte, tu, Zeus, te superi acuma pe mine, Dacă pe Ares, amarnic bătut, îl voi scoate din luptă?"
Zeus a răspuns (765-766):
„Hai şi trimite-mpotrivă-i pe Palas cea biruitoare, Care-i deprinsă lui Ares să-i dea lovituri dureroase."
Astfel, Hera decide şi conduce, iar Atena, în carul de luptă, execută.

* Toate versurile din *Iliada* figurează în traducerea românească a lui George Murnu, respectându-se scrierea de către acesta a numelor străine. Homer, *Iliada,* prefaţă, note şi glosar de Romul Munteanu, Editura Tineretului, 1965 (n. tr.).
Cât despre sentimentele celor două zeiţe faţă de Afrodita, ele se reduc la dispreţ şi la ură, cu o violenţă ce dovedeşte că e vorba tocmai de o ceartă personală: Hera îi aduce injurii, iar Atena face şi mai mult — în acelaşi episod, pentru a se scuza că ezită să-1 atace pe Ares, Diomede i se adresează (819-821):
„Nu m-ai lăsat să mă-ncaier cu nimenea din fericiţii Nemuritori, ci de văd pe-a lui Zeus copil-Afrodita, Parte luând la război, să tabăr asupra-i cu arma."
El face aluzie la scena imediat precedentă: Afrodita s-a aruncat în luptă pentru a-i salva pe troieni, iar Diomede,încurajat de mandatul din partea Atenei, a pornit împotriva celei dintâi (331-333):
„... ştiind-o că-i slaba din fire, Nu e doar zâna cârmace a oştenilor la bătălie, Nu e nici Palas Atena, nici pustiitoarea Enio."
Şi Diomede însuşi îi strigă, pe când ea fuge, pierdută, rănită la braţ de bronzul necruţător (348-351):
„Lasă războiul, tu fiică a lui Zeus, şi du-te. Ori poate Nu ţi-e destul că ademeni femeile slabe din fire? Dacă mai umbli pe-aici, ia seama să n-ajungi să tremuri Chiar de departe auzind că-i vifor de cruntă bătaie."
Dar îndeosebi la începutul poemului jocul celor trei funcţiuni răzbate prin jocul celor trei zeiţe.
Dacă se poate spune astfel, *Iliada* demarează lent şi, până la finele Cântului al IV-lea, comportă o succesiune de episoade a căror dispunere, luate două câte două şi fiecare faţă de ansamblu, le-a oferit comentatorilor ocazia câtorva dintre acele decrete de dislocare având acoperirea peremptorie a evidenţei. Au fost constatate aici „stângăcii", ba chiar „inconsecvenţe" şi s-au presupus o pluralitate de autori, un mănunchi de poeme independente, cu finalităţi diverse, care ar fi fost reunite, cu mai multă sau mai puţină dibăcie, de „autorul (târziu) al *Hiadei"* şi dintre care câteva se acceptă să-i fie atribuite lui „Homer". Or, dimpotrivă, această lungă şi multiplă introducere a poemului se justifică într-un proiect unitar, dacă ţinem seama de importanţa Judecăţii lui Paris în economia războiului troian.

în primele două cânturi, totul, cu excepţia finalului celui de-al doilea — catagrafia celor două armate —, pregăteşte în mod continuu ceea ce va fi subiectul adevărat, limitat, al poemului: Mânia lui Ahile, originea şi primele ei efecte, până la moartea lui Hector. Dar cum ar fi cu putinţă ca Homer să nu evoce, pe fundalul Mâniei şi dincolo de conduitele şi sentimentele individuale, vastul material căreia aceasta îi e doar episodul decisiv şi care face din ea măreţia omenească: soarta însăşi a Ilionului? Or, soarta aceasta rezultă din conflictul celor trei zeiţe şi, prin ele, din dezacordul celor „trei funcţiuni" a căror armonie condiţionează durata societăţilor. în consecinţă, după introducerea sumară ce deschide Mânia, şi suspendând acţiunea astfel începută, Homer a aşezat o a doua introducere, în care ne descoperă jocul zeiţelor, suverana şi războinica de o parte, voluptuoasa de alta. Bineînţeles, el nu face teoria funcţiunilor; de ce, ca poet, ar folosi unealta politologului sau a teologului? Le pune în scenă în scandalul dislocării lor. Şi le pune în scenă în două etaje: în personajele divine care le întruchipează şi în personajele omeneşti ale căror caractere sau poziţii sociale fac din ele instrumentele celor dintâi. Actorii sunt, sus, cele trei zeiţe şi, pe pământ, un suveran, un războinic şi un voluptuos.

Troia, societate normală şi completă, furnizează această triadă umană în persoana regelui Priam, care nu intervine decât într-un act religios şi printr-un soi de prezidare dezolată a evenimentelor, în cea a lui Hector, şef războinic recunoscut ca atare de către cele două armate, şi în cea a lui Paris, marionetă în mâinile zeiţei sale. Grecii sunt altceva, o armată în campanie, nu o societate; această armată pune deci în valoare, prin generalisimul şi războinicii ei, doar două dintre funcţiunile cele mai înalte, cea de-a treia rămânând nefolosită atât sub formele „agricultură" (inexistentă) şi „bogăţie" (redusă la pradă), cât şi sub forma „plăcere" (Chryseis şi Briseis nu sunt decât capricii şi mize), şi fiind prezentă numai sub aspectul „sănătate" (prin medicii Machaon şi Podaliros). Cele două funcţii superioare însele sunt reprezentate prin doi oameni, cei doi Atrizi, ale căror origini trebuia să-i facă egali între ei, dar care, aici, şi le împart în mod riguros, dacă judecăm după calificativele atribuite fiecăruia. Ca şi în primele două cânturi şi, în general, în tot ceea ce urmează, Agamemnon este, esenţialmente, suveranul (icpeiwv), suveran cu puteri depline (eupu icpeiuv), rege al oamenilor *(ăvaţ* dvSpwv), „păstor de popoare" (TTOIUTII' Xawv); o singură dată, în descrierea pe care Elena i-o face despre el lui Priam, III, 179, o calitate de războinic este adăugată suveranităţii: „Tot aşa de bun la domnie pe cât e de vrednic în arme" (âuct)OTepov paoiXeiic r'dyaeâc icpaTepdc T'aixuT|TT)c); Menelau, în ceea ce-1 priveşte, este din belşug calificat: „cu firea lui Ares, prieten al lui Ares — sau al luptei" (dpîjioc dpriutnXoc) şi, de asemenea, ca accesoriu, „cel cu puternic strigăt de război" *(fior]v* dycc6oc), „vestit

prin lancea lui" (SoupiKXeiTck); o singură dată, în IV, 205, dpfjiov este completat prin „şef al aheilor" (dpxov 'Axcuwv).

Iată cum se articulează acest cânt al treilea cu triada divină şi, în planul oamenilor, cu triada troiană, completă, şi triada grecească, incompletă.

în momentul când cele două armate şovăie, doi protagonişti ies din rânduri: într-un echipament de matamor — arc, sabie, două lănci cu vârful de bronz, o piele de panteră pe umeri —, „falsul războinic" Paris îi provoacă „pe toţi aheii cei mai viteji"; Menelau, asemeni leului care zăreşte o pradă de soi, sare din carul de luptă. Şi, fireşte, Paris, înfiorându-se de spaimă, „se afundă la loc" în masa armatei lui. Nu e decât un preludiu.

Hector, „adevăratul războinic", intervine. îl copleşeşte pe Paris cu batjocuri care definesc exact ceea ce respectivul personaj reţine şi întruchipează din funcţiunea sa, voluptatea: „Nevrednice Paris, zice el, numai cu faţa viteaz, muierce, tu lotru de fete şi-amăgitor..." (59). Sub frumuseţea trupului său, Paris nu are „nici un pic de virtute şi inimă-n sine" (52-57):

„N-ai vrea cumva să te pui cu Menelau? Pofteşte, că-ndată Şti-vei atunci de la cine furat-ai nevasta în floare. Nu mai putea să-ţi ajute nici cântecul tău de ghitară, Nici dăruinţ-Afroditei (T<X TC 8iîp' 'A<t>po8iTT|c), mândreţea de

chip şi de plete

Dacă zăceai tu prin colb. Fricoşi mai sunt, doamne, troienii, Altfel mi te îmbrăcau în haină de piatră (lapidau) plătindu-ţi Pacostea ce le-ai adus."

nc-

Paris acceptă reproşurile fratelui războinic, dar îşi apără cu urni ţiunea" (65-66):

„Nu mai da vină râvnitelor daruri ce-mi dete Afrodita, Zâna de aur, că nu-s de-aruncat aste daruri de cinste Date de zei şi de nimenea volnic aşa dobândite."

Iar matamorul de adineauri devine o victimă responsabilă, care îşi asumă specificul şi îşi acceptă destinul: să organizeze Hector, spune el, o luptă în doi cu Menelau; învingătorul o va duce cu sine pe Elena şi comorile furate odinioară, o dată cu ea, Spartei, apoi grecii şi troienii se vor despărţi în pace.

Agamemnon, cu autoritatea pe care i-o conferă rangul său de generalisim, obligă cele două părţi să îl asculte pe Hector, iar acesta, cu prestigiul pe care performanţele lui l-au impus printre duşmani ca şi printre compatrioţi, transmite

propunerea. Menelau acceptă şi precizează: doreşte un pact încheiat după toate regulile şi care să-i lege pe

contractanţi sub garanţia marilor martori cosmici şi mai cu seamă a lui Zeus (103-106):
„Hai dar aduceţi încoa un miel alb şi-o neagră mioară, Ţărnei şi Soarelui jertfă, noi altul aducem lui Zeus. Vie şi Priam cu jertfe să-ncheie-ntre noi legătura; El, căci obraznici şi fără credinţă-i sunt fiii şi poate Vr'unul să calce cumva legătura jurată..."
Este momentul şefilor supremi. Regele Priam, anunţat, aduce mieii, nu fără a face mai întâi un ocol pe la zidurile cetăţii, unde Elena îi prezintă, de departe, principalii şefi ahei. Când soseşte în carul lui, însoţit de Antenor, Agamemnon se ridică, avându-1 pe Ulise alături. Crainicii adună materialul jertfei, cei trei miei. Apoi Agamemnon îi ia drept martori pe tatăl Zeus, pe Soarele care vede totul, Fluviile şi Pământul, geniile infernului şi rosteşte jurământul: dacă Menelau este ucis, grecii se vor îmbarca înapoi; dacă Paris-Alexandros este ucis, troienii o vor restitui pe Elena şi comorile, împreună cu o despăgubire substanţială. Iar dacă, o dată Alexandros căzut, Priam şi fiii acestuia refuză să plătească, el însuşi, Agamemnon şi armata lui vor purta războiul până la capăt. După încheierea pactului, Priam se întoarce în oraş, Agamemnon iese din joc, Hector şi Ulise dau dispoziţii cu privire la duel, cei doi combatanţi îşi pun armele, şi Alexandros, desemnat de sorţi să lovească primul, îşi aruncă suliţa, care nu străpunge nici măcar scutul lui Menelau.
Menelau ripostează. Paris, aplecându-se sprinten, evită suliţa. Pe urmă sabia grecului se rupe în bucăţi pe casca troianului. Atunci, năpustindu-se asupra lui, Menelau îl înşfacă pe Paris de coama de pe cască şi, aproape gâtuindu-1, încearcă să-1 târască în liniile greceşti. Dar Afrodita veghează. Ea rupe cureaua, şi Menelau aruncă în urmă-i doar casca goală, în timp ce, la adăpostul unui nor opac, zeiţa îşi ia pe sus protejatul şi, nemărginindu-se doar la a-1 salva, îl depune în camera Elenei.
Iată deznodământul troian al comediei dramatice. întrucât Elena se află mai departe pe metereze, înconjurată de troiene, Afrodita, sub înfăţişarea unei slujnice, îi dă ciudata ştire (390-394):
„Repede vino, te cheamă bărbatul tău Paris acasă. El în odaie, pe patul strunjit te aşteaptă pe tine, Ca un luceafăr de mândru şi împodobit. Parcă nu e Din bătălie întors, ci-i gata să meargă la horă Ori că din horă abia e desprins şi mai stă să răsufle."

Elena ezită, pozează chiar în victimă a Afroditei şi a vicleniilor plănuite de aceasta. Afrodita o readuce repede la realitate sau la raţiunea ei de a fi, amenințând-o ca-şi preschimbă favoarea în ură şi că va stârni între greci şi troieni o ură de nepotolit, din pricina căreia ea însăşi, Elena, va pieri de o moarte cumplită. Elena cedează, dar, când ajunge dinaintea lui Paris, încearcă mai întâi să-1 ruşineze pentru înfrângerea suferită şi îl aţâţă să meargă să mai lupte o dată. El răspunde cuminte (434-440):
„Nu mă jigni cu asemenea aspre dojeni, o, femeie, Azi dacă el a învins, e doar cu-ajutorul Atenei, Bate-voi mâine şi eu, că zeii ne-ajută şi nouă."
Apoi firea lui îl domină (441-446):
„Haide mai bine-n crivat amândoi să ne dăm la iubire; Nu-mi fu de dragoste inim-aşa niciodată cuprinsă, Nici chiar în oara dintâi când eu părăsind desfătosul Lacedemon te-am răpit şi, plutind în corăbii pe mare, Te-am drăgostit la popasul făcut în ostrovul Cranae. Ard după tine mai mult şi mă biruie dulcea văpaie."
Ce putea face dânsa (447)? El se îndreaptă spre pat cel dintâi. Ea i se alătură acolo. Concluzia se trage în tabăra grecească. Menelau, aidoma unei fiare, caută zadarnic prada pe care norul i-a sustras-o, iar Agamemnon, garant al pactului, îi interpelează pe troieni (456^460):
„Daţi-mi acum ascultare, troieni şi dardani şi tovarăşi; Biruitor cum se vede-i Menelau, viteazul meu frate. Daţi-ne dar pe Elena din Argos şi averile-i toate, Daţi pe deasupra şi plata războiului cât se cuvine, S-o pomenească pe veci tot omul ce-n urmă-ne vine."
începutul Cântului al IV-lea, unde iniţiativa trece la Hera şi la Atena, răspunde acestui sfârşit al Cântului al III-lea, unde a triumfat Afrodita. El aduce o formulare potrivită, în termeni de teologie, a raporturilor pe care tocmai le-am văzut intrând în joc între oameni şi zei şi o aşază din nou, în mod oportun, pe Hera pe locul ei, cel mai înalt, în acest trio disociat al zeiţelor. Zeus se amuză spunând răutăţi pe seama surorii şi soţiei lui (7-12)!
„Zânele care-1 ajută-n război pe Menelau sunt două, Hera slăvită în Argos şi-Atena în Analcomene.

Dar mulţumite sunt ele să cate la el de departe; Numai zeiţ-Afrodita cea galeşă-1 tot împresoară Şi-1 ocroteşte pe Paris, păzindu-1 de iezmele morţii; Ea 1-a scăpat şi-adineauri, când fuse pe pragul pieirii..."
în ciuda făgăduielii făcute lui Thetis, în ciuda Herei şi a Atenei, în ciuda înşelătoriei care a însemnat răpirea lui Paris, Zeus observă de sus evenimentele, aşa cum i se cuvine suveranului lumii, superior funcţiunilor pe care diversele divinităţi le administrează sub el. Ar dori chiar, şi le propune asta zeiţelor, să se ajungă la un sfârşit onorabil al conflictului: oraşul lui Priam să scape întreg şi nevătămat iar Menelau să reintre în posesia Elenei. Dar aşa ceva nu le-ar conveni celor două zeiţe, care îi îndârjesc atât de tare pe greci doar ca să se răzbune împotriva Afroditei. Zeus încearcă să o înduplece pe Hera; dacă ea insistă, spune el, va îngădui ca Troia să sucombe, dar atunci îşi va rezerva dreptul să distrugă, după plac, chiar în Grecia, un oraş scump zeiţei. Orbită de patimă, Hera acceptă şi oferă chiar trei oraşe (51-54):
„Trei sunt oraşele care mi-s peste măsură de scumpe, Argos, Micena cu largile-i uliţi şi Sparta; pe-acestea

Darmă-le-ndată ce-or fi oropsite cu totul de tine, Nu le mai stau înainte scutindu-le, nici nu te-mpiedic."
Ea îi cere lui Zeus să o trimită pe Atena pe câmpul de luptă şi acolo să le inspire troienilor un gest greşit, prin care să-şi încalce, ei cei dintâi, jurământul. Atena e foarte promptă în îndeplinirea misiunii. Ea îi sugerează licianului Pandaros, posesor al unui arc formidabil, să tragă o săgeată în Menelau. Grecul capătă astfel o rană uşoară la pântec — ceea ce reprezintă pentru poet prilejul de a schiţa, în replică la ierarhia funcţională completă a lui Priam, Hector şi Paris, din cântul precedent, triada funcţională redusă, adaptată condiţiilor din armata greacă, în conformitate cu formula studiată de Atsuhiko Yoshida: regele regilor Agamemnon, un războinic (aici campionul Menelau, frate al lui Agamemnon), şi medicul, fiu al lui Asclepios. într-adevăr, la chemarea lui Agamemnon apare în fugă Machaon, care îl vindecă pe Menelau.
Să revenim la esenţial: Cântul al III-lea este justificat. El prezintă, sub forma unei tragicomedii, în pragul bătăliei celei mari, când „puntea războiului" va coborî, filosofia socială, politică şi morală care, suprapusă poate vreunei poveşti autentice despre raidurile din vremea micenianâ, a amplificat-o, a glorificat-o în ochii grecilor, prefigurând teoriile şi clasificările gânditorilor din Ionia, ale unui Pitagora, ale unui Platon. Şi o face pe bună dreptate; auditoriul capătă
şi recapătă astfel conştiinţa amplorii mizelor, pe care gâlceava întru totul omenească, din Cântul I, a şefilor o contrariase. Trebuia să fie reamintită Afrodita, cea opusă Herei şi Atenei şi, împlinire a făgăduielii Afroditei în cursul Judecăţii, răpirea Elenei şi tragicul ei rezultat: Elena la Troia, Elena admirată şi blestemată de moşnegii din Troia, Elena descriindu-i lui Priam pe şefii ahei, Elena fericire a unui bărbat şi nenorocire a unui oraş, Elena instrument şi victimă a victoriei Afroditei — aşa încât am putea spune că întreg cântul acesta este „cântul Elenei". Cum altfel armatele care se vor înfrunta în *Iliada* ar fi fost puse în mişcare în mod corespunzător, fără un asemenea rapel?
O dată recunoscută, intenţia trifuncţională a poetului explică totul: cele trei prezentări succesive ale lui Paris — matamor insuportabil, războinic insuficient, amant mai mult decât năvalnic — dezvăluie o serie de aspecte ale celei de-a treia funcţiuni; în vreme ce, în restul poemului, el n-o va mai întâlni pe Elena şi, de câteva ori combatant onorabil, va fi chiar unul dintre cei trei şefi troieni în decursul atacării corăbiilor greceşti (XII 93). întâlnirea, unică, dintre Agamemnon şi Priam îi uneşte într-un act religios unde funcţiunea comună de suveranitate li—1 dă pe Zeus ca principal partener. în sfârşit, la cel de-al doilea nivel, de o parte prestigiul lui Hector este singurul în stare să se impună celor două armate, iar „capitalul" său războinic îl autorizează să-1 batjocorească plin de cruzime pe fratele lui cel voluptuos, şi de altă parte, Menelau, mereu pornit pe luptă, face împotriva lui Paris demonstraţia pozitivă a ceea ce înseamnă un războinic. Iar diversele divinităţi din spatele acestor marionete omeneşti nu se ascund: Afrodita cu slăbiciunile şi forţa sa deosebită, Hera puternică asupra lui Zeus, şi Atena — locotenentul ei.
într-un alt sens, un alt episod din *Iliada* capătă o nouă savoare, dacă ne gândim că Homer păstrează în minte valorile funcţionale adaptate ale celor trei zeiţe. Este vorba, în Cântul al XlV-lea, de lunga scenă unde Hera procedează metodic la „adormirea" soţului ei, Zeus, care controlează prea îndeaproape evenimentele. Ea doreşte, conform unei metode verificate — cel puţin în romane —, să-1 îmbete de plăcere. Puternică în drepturile ei de soţie, maiestuoasă şi frumoasă, ar trebui să-şi fie în sine însăşi de ajuns. Totuşi ţine să nu lase nimic la voia întâmplării şi recompune astfel, de data asta în armonie, acelaşi tablou trifuncţional care, pe altundeva, susţine — prin adaptarea lui — state sau garantează legăminte, dar în restul *Iliadei,* prin ruptura lui internă, pricinuieşte atâtea nenorociri. Deci operează ea însăşi, însă cu nişte ajutoare neaşteptate — atunci când nu e vorba de ideologia trifuncţională —, venite din partea Atenei şi a Afroditei (XIV 153-224):

Hera cea cu tronul de aur se bucură să-şi vadă „fratele şi cumnatul" Poseidon îmboldindu-i pe greci la luptă, dar îl vede şi pe Zeus, şezând pe culmea cea mai înaltă a muntelui Ida, şi Zeus o înspăimântă. Cum să-1 zăpăcească? Cea mai bună hotărâre i se pare aceea de a merge la el pe Ida, după ce se va fi dichisit şi împodobit; poate că el va simţi dorinţa să se culce, în dragoste, lângă dânsa, şi atunci, peste el, peste pleoapele şi spiritul său vigilent, ea va revărsa somnul cel călduţ, care alungă toate grijile. Aşa că se echipează.
1. *Nu are nevoie de nimeni* ca să se ducă să deschidă dulapul unde este păstrată ambrozia, glorie a farmaciei zeilor. îşi freacă trupul dezirabil cu ea, îndepărtând orice murdărie. Se parfumează cu ulei gras, ambrozian şi el, şi suav, preparat anume pentru dânsa şi care, când zeiţa se agită în apartamentele soţului, umple de miresme cerul şi pământul.
2. îşi pune tunica, tot ambroziană, *ţesută pentru ea de către Atena.* O garnisește cu bijuterii şi o completează cu o centură, un voal, sandale asortate.
3. într-o scenă de comedie, *o cheamă pe Afrodita:*
„Face-vei oare ce eu îţi voi spune, iubită copilă? Ori mi-ai respinge rugarea, fiind supărată pe mine Pentru c-ajut pe danai, iar tu pe troieni?"
Afrodita, pe care orice problemă de seducţie o interesează, din punct de vedere profesional, până într-atât încât o face să uite restul, se pune sub ordinele Herei:
„Hero-nălţată zeiţă, născuto din marele Cronos Spune-mi tu mie ce vrei; sunt gata să fac ce vei cere, Dacă putea-

oi s-o fac şi ar fi cu putinţă-a se face." „Dă-mi, răspunde Hera, dă-mi a iubirii putere şi dorul cu care tu birui Totul în lume, pe zeii cei nemuritori şi pe oameni."
Şi minte în chip neruşinat: are nevoie de farmecul acesta pentru că vrea să meargă la bunicii ei, Oceanos şi Tethys, ca să-i împace şi să-i aducă înapoi în patul plăcerilor conjugale.
Afrodita nu şovăie. „Aceleia ce doarme în braţele lui Zeus, cel mai puternic dintre zei" îi dă panglica brodată unde se află toate seducţiile — la fel ca, astăzi, genele noastre pe cromozomi —, dragostea şi dorinţa şi conversaţia amoroasă şi cuvintele frumoase care zăpăcesc până şi spiritul celor mai înţelepţi.
UITAREA OMULUI ŞI ONOAREA ZEILOR
Cu un zâmbet — poetul insistă (222) —, Hera îşi pune panglica în sân şi pleacă să-şi încerce, să-şi pună în practică, să-şi „izbutească" asaltul erotic. Nu-i mai rămâne, înainte de a se duce spre acest neaşteptat câmp de bătălie, decât să-1 ia ca însoţitor pe Somn, fratele Morţii.
Este plăcut să vezi refăcându-se, într-un vodevil, unitatea celor trei zeiţe funcţionale, o Heră suverană, o Afrodita voluptuoasă şi, între ele, o Atena care intervine nu, desigur, cu lancea pe care şi-o lăudase în faţa păstorului-judecator Paris, nici cu vreunul dintre harurile ei belicoase care nu s-ar potrivi cu împrejurarea şi nu ar avea efect asupra lui Zeus, ci prin activitatea ei secundă, arta de ţesătoare. îmbinarea în mâinile Atenei a celor două echipamente, lancea şi furca de tors, ridică o problemă care, fără îndoială, îşi are cheia ei în lumea pre-miceniană, însă aici furca îngăduie să fie evocată Atena şi, prin ea, să fie re-compusă triada; mai mult — să fie prezentat măcar o dată, în funcţionarea lui normală, armonioasă, acest organism divin pe care ansamblul Iliadei nu-1 cunoaşte decât divizat în mod pervers.
Asemenea reflecţii vor servi poate, între primul şi cel de-al treilea cânt/ între introducerea funcţională a poemului, între supărarea lui Ahile şi procesul Troiei, la justificarea subiectului şi a desfăşurării celui de-al doilea cânt, căruia exegeţii, în deplin acord, îi subliniază două ciudăţenii. Iată faptele:
La începutul acestui cânt, pentru a-şi ţine făgăduiala faţă de Thetis, mama lui Ahile cel jignit de Agamemnon, de a le da, cel puţin provizoriu, troienilor victoria asupra grecilor, Zeus îi trimite lui Agamemnon un vis înşelător, vătămător, care îi spune că a sosit momentul să cucerească „Troia cu uliţe largi pietruite" şi pentru asta să pornească o bătălie generală, cu toate trupele lui TiavouSirj. Plin de siguranţă după acest anunţ ce valorează cât o promisiune, Agamemnon reuneşte consiliul şefilor, (5OUXT), le comunică acestora mesajul lui Zeus şi le face cunoscut un plan neaşteptat (72-75):
„Hai dar pe-ahei să-i pornim cu armele. Dar mai-nainte
Eu am să-i pui la-ncercare vorbindu-le cum mi se cade *(r* 0€|iic 4OTI)
Şi-o să-i îndemn la corăbii să fugă, să plece pe mare.
Voi repeziţi-vă care-ncotro şi opriţi-i cu gura."
Planul a părut ciudat, absurd; cum e posibil ca un general care trebuie să-şi arunce trupele într-o bătălie decisivă să înceapă prin a le slăbi, a le împinge să se retragă? Această dificultate psihologică se dublează cu o alta, ce se referă la rolul bătăliei în ansamblul războiului: cum este posibil, după zece ani de când durează operaţiunile, ca tocmai acum să fie prima oară când cele două armate se

pregătesc să se înfrunte cu toate forţele? De fapt, cele două dificultăţi reprezintă doar una singură, cea de-a doua comandând-o pe cea dintâi. Or, cea de-a doua este, fără îndoială, iluzorie.
Nu există nici un motiv să presupunem că au mai avut loc „bătălii generale" în această lungă campanie. Ca să-1 răzbune pe Menelau, grecii s-au instalat, în forţă, în apropierea oraşului şi, vreme de zece ani, şi-au înmulţit hărţuielile, vicleniile limitate, acţiunile locale, au atacat insulele vasale şi au stânjenit comunicaţiile troienilor, fără a le putea totuşi întrerupe asediaţilor aprovizionarea ori sosirea întăririlor de la aliaţi. Reputaţia generalisimului Hector şi zidurile construite de un zeu i-au descurajat să încerce mai mult. Pe de altă parte, troienii, aflaţi la adăpost în spatele acelor ziduri, nu au riscat niciodată o înfruntare în câmp deschis. Nu există în toate acestea nimic neverosimil, nici din punct de vedere militar, nici, cu atât mai mult, în logica epopeii, care are tot interesul să concentreze atenţia auditoriului asupra părţii hotărâtoare a operaţiilor, asupra a ceea ce anunţă şi începe sfârşitul — moartea lui Hector.
Şi tocmai aici funcţionează înşelătoria lui Zeus, prin intermediul celor două cuvinte esenţiale, solidare, ale visului mincinos: *acum,* în fine, Troia poate fi cucerită, *acum,* prin opoziţie cu toată vremea de mai înainte *(vvv* ye); şi pentru asta trebuie lovit ■*navavSivj,printr-un atac în masă,* implicând toate forţele greceşti într-un asalt care, până la sfatul nocturn dat de Zeus, păruse imposibil sau inutil. Agamemnon a hotărât imediat să se conformeze sfatului în cauză; cum să-şi închipuie că Zeus minte, că Zeus vrea să-1 piardă? Dar, ca să-i impună armatei coalizate o asemenea schimbare de tactică, un asemenea efort concertat, estimează că trebuie să-i obţină acordul. Sau mai degrabă raţiunea şi uzanţa îl silesc sa obţină respectivul acord, într-o adunare plenară; în aceasta rezidă valoarea lui T] Oe^ic eoTi. La ce uzanţă se referă? în lipsa unui caz paralel, nu avem cum şti, dar ne-o imaginăm cu uşurinţă. în acele armate compozite, unitatea nu trebuie să rezide doar la nivelul comandamentului, ci şi în ceea ce numim, în mod curios, „moralul". Iată de ce Agamemnon concepe un plan a cărui ciudăţenie vine de la aceea că nu cunoaştem una dintre jumătăţi.
într-adevăr, scenariul este dublu. Agamemnon îşi asumă îndeplinirea primei părţi şi o încredinţează pe cea de-a

doua, nu mai puţin importantă, şefilor pe care tocmai i-a adunat în consiliu. îşi rezervă lui rolul ingrat şi le distribuie lor „rolurile nobile". Va rosti el însuşi KCIKOC Xdyoc, va argumenta ca defetist, va sugera fuga. Dar Ulise şi ceilalţi şefi, amestecaţi printre trupele lor, vor întoarce lucrurile în direcţia cea bună: „Eu, 4>euyav KeXeuou, îi voi îndemna să fugă, le spune el, dar voi i)|ieLC S'aX\o6€v aXXoc epriTueiv en€eooiv,îi veţi opri amestecându-vă printre ei şi îmboldindu-i cu vorbele voastre". Că Hera şi Atena se alarmează la acest plan, că se lasă înşelate de el şi-i întăresc fără

să-şi dea seama cea de-a doua parte prin apelul adresat de Atena lui Ulise, toate astea pot uimi din partea celor două zeiţe — dar faptul rămâne: Agamemnon a formulat într-adevăr un plan cu două mişcări în doi timpi, din care ele par să n-o reţină, pentru a i se opune, decât pe cea dintâi. Şi de altfel şefilor care nu au asistat la consiliu şi pe care-i întâlneşte, Ulise nu pierde prilejul să le spună:

„Nu ştii tu bine ce gând avu azi cu vorbirea-mpăratul, El îi încearcă pe-ahei, curând o să-i certe pe dânşii."

în orice caz, planul reuşeşte. Agamemnon e perfect în rolul său, Ulise într-al său — iar rezultatul e acela dorit la fel de mult de Agamemnon cel înşelat de Zeus ca şi de Zeus înşelându-1 pe Agamemnon: când Ulise şi-a încheiat „aţâţarea" ca şef (uc 6 ye Koipaveuv Suire oTpaTOV), armata vine în fugă la adunare, unde episodul lui Tersit, din fericire încheiat şi el prin geniul lui Ulise, va sluji drept contraargument. La apelul războinic pe care cel din urmă li-1 adresează (333-335):

„... ei chiotiră vârtos şi grozav răsunară Vasele jur împrejur, când deteră chiot aheii Şi lăudară vorbirea rostită de craiul Ulise."

Totul se termină cu îndemnul către Agamemnon al decanului şefilor, Nestor (344-345):

„Tu neînfrânt, o, Atride, cu vrerea ce-avut-ai-nainte Pune-te-n frunte şi du-i pe ahei în bătaia cea cruntă!"

în răspunsul său, Agamemnon, ales astfel prin plebiscit, subliniază necesitatea acestui „moral" unanim, proaspăt pus la încercare (373-380):

„Dacă noi doi, [...} Ahile şi eu, am fi una vreodată,
N-o să întârzie o clipă-a troienilor nenorocire.
Hai să-mbucăm din merinde, ca-n urmă să-ncepem războiul.
Suliţa bine s-ascută şi pavăza dreagă-şi oricine,
Hrană să dea cu de-avolna la caii cei iuţi de picioare
Şi să-ngrijească de car, gândindu-se la bătălie
Ca să putem cât e ziua de mare să ducem tot greul."

în loc să ne mirăm pornind de la concepţii moderne, mai bine să acceptăm a lua cunoştinţă din text despre o uzanţă (f(Oe'uic eori) pe care, probabil,

armatele din Grecia istorică nu o mai păstrau: o consultare „orientată" a maselor de soldaţi, în momentul hotărâtor al războiului, în scopul întăririi autorităţii şefului şi a coeziunii armatei, instrument al acestuia.

NOTA

Să comparăm obiecţiile reunite de Paul Mazon împotriva legitimităţii Cântului al III-lea din *Iliada {Introduction â* l'Iliade, pp. 156, 158):

... Dacă examinăm fondul, nu vedem nimic care să indice limpede că F este urmarea lui B. Menelau vorbeşte despre suferinţele combatanţilor, nu spune — ceea ce ar fi totuşi îndreptăţit — că aceste suferinţe durează de zece ani (F 99); scena poate fi aşezată în orice alt moment al războiului. Şi mai puţin vedem ce ar putea să-1 lege pe F de A. Nu se face nici o aluzie la Ahile, nici la mânia lui. în plus, evenimentele nu au legătură cu *Planul lui Zeus.* Acesta reclamă o înfrângere a grecilor şi nu o luptă în doi, a cărei ofertă îi bucură pe toţi combatanţii (III—II2) şi chiar se întoarce în dezavantajul troienilor (456-460). Relaţia absolut exterioară care îl leagă pe F de B nu corespunde aşadar suitei reale a faptelor. Autorul lui F îl ştie pe B şi nu-1 ignoră, poate, pe A; dar în clipa când îl compune pe F nu-1 mai interesează deloc celelalte două...

Pe scurt, F ar putea, la rigoare, aparţine autorului lui A, dacă ar fi izolat, dacă nu ar face parte din *Iliada.* Dar ca autorul *Iliadei* să-1 aşeze el însuşi acolo unde se află acum, când se acordează atât de prost cu ansamblul poemului (mai ales după A), nu e defel verosimil..

La care vom răspunde că:

1. Menelau nu este obligat să vorbească despre toate lucrurile; şi de altfel, când le spune grecilor (III 99-100): „... dup-atâtea nevoi şi necazuri / Ce-aţi pătimit de la mine din sfada-ncepută de Paris", mai era oare util să adauge o socoteală în cifre a anilor? •noXXd, cu perfectul TT£Trao0€ şi âpxîfc final sunt de ajuns pentru a indica o lungă durată, singurul lucru important aici. Totdeauna este delicat şi, uneori, oarecum comic să-1 înveţi pe un autor ce ar fi „trebuit" să facă.

2. Propunerea luptei în doi nu vine de la greci, ci de la troieni, de la Paris şi de la Hector, şi este atât de rezonabilă, încât grecii nu o pot respinge, iar asta cu atât mai mult cu cât au motive să spere în înfrângerea matamorului Paris şi, prin urmare, într-un sfârşit onorabil şi fructuos al războiului. Că Agamemnon se dezice? Că el, care dorea bătălia generală, iiavouSÎŢi, acceptă lupta în doi a principalilor interesaţi? în faţa neprevăzutului, un generalisim poate oricând să-şi schimbe planul, pentru a câştiga cu mai puţine pierderi; cât despre Zeus, protector firesc al pactelor, chiar dacă în cele din urmă nu va ţine seama de acesta (302), nu se poate simţi jignit de o procedură în care este

în chip foarte convenabil chemat drept garant (III 104, 107, 276, 298), şi asta cu atât mai mult cu cât nu este angajat din

adâncul inimii de partea grecilor (IV 14-19), ci doar silit de respectarea unei făgăduieli şi totodată de cunoaşterea destinelor ultime (308-309).
3. Este inexact să se spună că oferta lui Paris şi a lui Hector se întoarce în dezavantajul troienilor. Versurile 456-460 enunţă doar pretenţiile grecilor, care nu-i impresionează pe troieni şi care le oferă zeiţelor prilejul să mai „răstoarne" o dată intenţiile lui Zeus şi să-1 facă să revină la primul plan (IV 50-72).
4. în sfârşit, „incompatibilitatea" sau cel puţin lipsa de legătură dintre primul şi cel de-al treilea cânt ţin de diferenţa dintre subiecte, însă motivul, indicat mai sus, pe care îl putea avea Homer de a „aşeza", sub raport literar şi filosofic, Mânia lui Ahile în Destinul Troiei justifică succesiunea, coexistenţa celor două introduceri ale poemului: relatare dramatică a gâlcevii şefilor, care provoacă Mânia, rapel dramatic, prin intermediul acţiunii zeiţelor asupra oamenilor, a ideologiei ce explică Destinul. Cititorilor din vremea noastră, până şi celor mai mari eleniști, le vine greu uneori să creadă că Homer şi primii lui auditori credeau cu adevărat în acţiunea zeilor.
Reflecţiile de mai sus au răspuns cu anticipaţie celor publicate de curând de către domnul Riccardo Di Donato în *OPVS* (fascicula citată mai jos, p. 263).

29

UITAREA OMULUI SI ONOAREA ZEILOR

52 *Triplul păcat al lui Laomedon*

Necazurile Troiei n-au început o dată cu imprudenta Judecată a lui Paris, sub domnia bogatului şi prolificului Priam. Tatăl lui Priam, Laomedon, supărase, şi el, nişte puteri redutabile şi plătise cu viaţa - nu ca prinţul-păstor un „păcat al celei de-a treia funcţiuni"', o excesivă înclinare spre voluptate, ci un păcat şi mai grav, un păcat al regelui, vSpic. *Păcat unic? Desigur, dar păcat prelungit în trei episoade. Sau, dacă vreţi, trei păcate ţinând de acelaşi domeniu şi aflate în serie cauzală.*
Legendele troiene de dinainte de Priam sau de dinainte de prae-homerica *nu ne sunt cunoscute, din epoca arhaică, decât în mod fragmentar, adeseori numai aluziv şi în numeroase variante. Expunerile sistematice, complete şi ordonate apar, ca de altfel şi relatarea isprăvilor lui Heracles, la autori mai târzii — aceiaşi ca şi pentru Heracles — Diodor din Sicilia (IV 42, 1-7; 49, 3-6) şi* Biblioteca *aşa-numită a lui Apollodor (II 5,9; 6,4). în ceea ce priveşte ultimul episod, între cele două izvoare există diferenţe, desigur, considerabile, dar care lasă să se întrevadă structura.*
1. Laomedon este fiul lui Dos, fondatorul Ilionului şi, prin el, nepotul lui Tros. Ca rege, el are de-a face mai întâi cu doi zei puternici, Apolo şi Poseidon, care, la porunca lui Zeus (Homer, *Iliada* XXI 444) sau din proprie iniţiativă, vrând să-i verifice *hybris-u*\ (Apollodor), se prezintă în faţa lui sub înfăţişare de lucrători şi intră în slujba sa: ori amândoi împreună înconjoară Pergamul cu ziduri solide (Apollodor; cf. Lucian, *Despre sacrificii,* 4) ori, în timp ce Poseidon prestează munca de zidar, Apolo păzeşte turmele regelui (Diodor şi, de acum, şi Homer, *Iliada* XXI 446-449). După un an, când îşi cer plata convenită — treizeci de drahme troiene, va preciza Lucian — regele refuză să-i plătească. Textul lui Homer este pitoresc. în plin „război al Troiei", Poseidon, care n-a uitat de prejudiciu şi care ţine să se răzbune folosindu-se de braţele grecilor, îi reproşează lui Apolo că îi apără pe troieni (441-458):

30

— „Nesocotitule, aşa de uituc eşti tu oare, c-aminte Nu-ţi mai aduci de necazul ce-am pătimit pe la Troia Numai noi doi dintre zei. La craiul semeţ Laomedon Noi, din îndemnul lui Zeus, ne-am pus pe o plată anumită
Vreme de-un an să-1 slujim (|iia9w fetii PTITU) şi el ne da nouă poruncă.
Eu am durat împrejurul oraşului Troia tot zidul
Lat şi aşa de frumos spre a fi nerăzbită cetatea.
Tu într-aceea pe coastele muntelui Ida-n poiene
Şi prin păduri şi pe văi ca văcar îi păşteai o cireada
Dar mai pe urmă, când Horele, a vremilor vesele zâne,
Ziua de plată au adus, opritu-ne-a toată simbria
Craiul avan Laomedon şi năpăstuiţi ne trimise
Şi-ameninţa că pe tine te leagă de mâini şi picioare
Şi te trimite ca rob de vânzare departe-n ostroave;
Ba ne zicea că ne taie urechile amândurora.
Noi de la dânsul plecarăm cuprinşi de mânie;
Ne supărasem că nu s-a ţinut de tocmeală la plată.
Şi tu acuma norodului său îi faci bine [...]?"

Poseidonul lui Homer nu are mai multe de spus: el nu a evocat acest fragment al „poveştii lui Laomedon" decât pentru a-1 aţâţa pe înţeleptul, filosoful Apolo. Dar povestea continuă.
2. Zeii înşelaţi se răzbună. Ceva mai târziu, Poseidon sau, pe rând, Apolo şi Poseidon trimit două calamităţi asupra Troadei: un Xoiu-oc, pe care noi îl traducem în mod convenţional prin „ciumă" şi, aşa cum se întâmplă frecvent când se mânie zeul mării, un KTJTOC — mai curând un monstru decât un cetaceu — care, ţâşnind din valuri, îi atacă pe oameni pe câmpie (Apollodor). Consultat, un oracol dezvăluie, neţinând seama de ciumă, că a doua calamitate va dispărea dacă Laomedon o va preda monstrului pe fiica sa, Hesiona, pentru ca acesta s-o devoreze; sau pur şi simplu pentru că monstrul cere o victimă omenească şi, în acest caz, Hesiona este desemnată prin tragere la sorţi (Diodor). Despre ciumă nu se mai vorbeşte, dar Laomedon o leagă pe fiica sa de o stâncă,

aproape de mare, la dispoziţia monstrului.
Din fericire, Heracles, în drum spre Colhida şi Lâna de aur, trece pe lângă Troada, la bordul corăbiei Argo (Apollodor, Diodor):
Făgădui să o salveze pe Hesiona dacă primea de la Laomedon iepele pe care Zeus le dăruise [lui Tros, bunicul lui Laomedon şi tatăl lui Ganimede] pentru a compensa răpirea lui Ganimede. Laomedon îl asigură că i le va da.

Heracles ucise monstrul şi o salvă pe Hesiona. Dar, cum Laomedon refuză să-şi plătească datoria, Heracles plecă din nou pe mare, ameninţând că va reveni ca să se războiască cu Troia.
Acesta este rezumatul pe care Apollodor îl dă asupra evenimentului. în textul lui Diodor, mai detaliat, Heracles află motivul osândirii fetei sale din chiar gura acesteia. El rupe imediat lanţurile care o leagă de stâncă, merge în oraş, porneşte în căutarea regelui şi se obligă să elibereze ţara de monstru. Regele acceptă şi promite, se pare că în mod spontan, să-i „dăruiască" iepele invincibile (Swpedv Swoeiv... rac dviiarrouc ITTTTOUC). în ceea ce o priveşte pe fiica sa, Hesiona, regele îi lasă fetei libertatea să aleagă: sau pleacă împreună cu acela care a salvat-o, sau rămâne în patrie, cu părinţii. Ea preferă să-şi petreacă viaţa alături de salvatorul său, „nu numai pentru că aşeza binefacerea mai presus de legăturile de rudenie, ci şi pentru că se temea că, dacă ar mai fi reapărut vreun monstru, compatrioţii ei ar fi oferit-o pentru a doua oară acestuia". Acoperit cu onoruri şi cu daruri în semn de ospitalitate, Heracles se îmbarcă din nou, încredinţându-i lui Laomedon, spre păstrare, pe Hesiona şi caii, cu intenţia de a o şi îi recupera la întoarcerea din Colhida. în consecinţă, refuzul lui Laomedon, vina pe care o va constitui acest refuz, în loc să încheie prezentul episod, sunt mutate la începutul celui de-al treilea.
3. Acest al treilea episod este tratat atât de diferit de Diodor şi de Apollodor, personajele esenţiale sunt atât de deosebit utilizate, încât nu mai poate fi vorba de variante: sunt două povestiri divergente, care se întâlnesc doar în punctul morţii celui vinovat. lat-o pe aceea a lui Diodor (IV 49). La întoarcerea din Colhida, după ce au ctitorit altare şi culte pe meleagurile viitorului Bizanţ, argonauţii trec de Helespont şi se îndreaptă spre Troada. Heracles aştepta acest moment.
Acolo, îi trimise în oraş pe Iphiclos, fratele său, şi pe Telamon pentru a revendica (diraiTTfoovTac) pe Hesiona şi iepele. Dar se spune că Laomedon îi aruncă în închisoare pe trimişi (-npcaPevTdc) şi pregăti ambuscade pentru a-i ucide pe ceilalţi argonauţi. Toţi fiii lui îi deveniră complici, cu excepţia lui Priam, care susţinu tabăra adversă: el spuse că trebuie să fie respectate drepturile oaspeţilor (Seîv T& irpoc TOUC ^CVOUC Siicaia Ttip€îv) şi restituite sora lui şi iepele făgăduite. Dându-şi seama că nu reuşeşte să-i convingă pe ai săi, făcu să le parvină în secret prizonierilor două săbii şi îi avertiză asupra celor puse la cale de tatăl lui, asigurându-le în felul acesta salvarea. Imediat aceştia îi masacrară pe aceia dintre paznici care le opuneau rezistenţă, fugiră până la mare şi le povestiră argonauţilor întreaga tărăşenie. Astfel informaţi, ei se înarmară şi porniră împotriva trupelor care,

împreună cu regele, ieşeau din oraş. începură o bătălie din care ieşiră victorioşi datorită unor fapte de vitejie, dintre care cele ale lui Heracles — dacă e să dăm crezare poveştii — fură cele mai remarcabile. Acesta îl ucise pe Laomedon şi cuceri oraşul încă de la primul atac. îi pedepsi pe cei ce participaseră la complotul regelui, îi încredinţa lui Priam regatul pentru a-i răsplăti respectul faţă de dreptate (TT)V 6ncaioau'vT|v), legă prietenie cu el, apoi plecă împreună cu argonauţii [spre noua lor escală, Samothrace].
Apollodor (II6,4) nu povesteşte despre solii întemniţaţi; la mult timp după insulta adusă lui de Laomedon, Heracles se întoarce de unul singur, cu o armată, cucereşte oraşul şi îl ucide pe rege într-o scurtă campanie care, din punctul de vedere al regelui, nu conţine nici un element nou. în ceea ce priveşte *Iliada,* care nu menţionează decât accidental şi sumar prima distrugere a Troiei (V 639-651) şi presupune că a fost comisă cea de-a doua greşeală a lui Laomedon — caii făgăduiţi şi un prim refuz de a-i preda (la care face aluzie cea de a Vi-a *Pitică* 41^45: Laomedon neloial) —, *Iliada* deci nu vorbeşte nici ea despre felul mizerabil cum au fost trataţi solii, dar conţine un indiciu ce conduce în aceeaşi direcţie: Heracles însuşi îi adresează cererea lui Laomedon, care nu numai că nu-i dă caii, dar, pe deasupra, îl şi insultă.
Din confruntarea celor două povestiri se desprinde un prototip simplu. *Hybris-u* lui Laomedon se dezvoltă pe parcursul a trei scene, a căror trăsătură comună este, de fiecare dată, refuzul lui total de a-şi onora datoria.
1. Regele are de-a face cu doi *zei-lucrători* (doi zidari sau un zidar şi un păstor), cu care cade la învoială în privinţa unui *salariu* aşa cum se procedează în mod obişnuit. O dată prestaţia terminată, regele *refuză în mod grosolan să plătească* acest salariu. Este o violare a *loialităţii economice.* Pseudolucrătorii sau lucrătorul şi păstorul nu spun nimic, dar sunt hotărâţi să se răzbune.
2. Primele două victime ale *hybris-ului* regal provocând apariţia unui monstru marin căruia regele este obligat să i-o dea pe fiica lui, conform unei teme folclorice curente, omul forte prin excelenţă, Heracles, se oferă s-o elibereze; regele îi promite să-i cedeze *caii invincibili* pe care Zeus îi dăruise bunicului său (sau: caii şi fata). Heracles ucide monstrul. Când vrea să intre în posesia cailor şi a fetei, regele îl *refuză.* Este o violare a *moralei eroice.* Heracles, angajat în expediţia argonauţilor, pe moment nu face nimic, dar anunţă o pedeapsă.
3. întors în Troada, Heracles îi trimite lui Laomedon doi ambasadori, cerându-i caii şi fata. Laomedon *îşi bate joc de sfinţenia ambasadorilor* şi i-ar ucide dacă fiul său, Priam, nu ar interveni. Este o violare a *dreptului sacru.*

Avertizat, Heracles atacă oraşul, îl omoară pe Laomedon şi îl instalează ca rege pe *virtuosul* Priam.
Cele trei episoade sunt solidare, se condiţionează reciproc. Monstrul care dă naştere celui de-al doilea refuz al lui Laomedon constituie efectul direct al primului refuz, iar violenţa din cea de-a treia scenă este o urmare agravantă a celui de-al doilea refuz. Episoadele se dezvoltă prin referire la cele trei funcţiuni, aşa cum reiese din cuvintele deja subliniate: refuzul *salariului* datorat *lucrătorului* şi *păstorului* (sau celor doi *lucrători)* pentru *munca* lor, refuzul de a remite, sub forma unui dar, *caii invincibili* promişi *războinicului victorios* drept răsplată pentru *fapta* sa, violarea *statutului sacru al solilor.*
Pornind de la acest prototip complet, versiunile atestate sunt ori fragmentare, adică nu reţin decât cutare sau cutare episod — dar în condiţii în care, dată fiind solidaritatea celor trei, luate două câte două, se presupune cunoaşterea cel puţin a episodului precedent — ori le păstrează pe toate trei, dar deplasând una dintre greşeli. Acest din urmă caz este cel al lui Diodor, unde refuzul de a-şi respecta cuvântul, aşteptat la sfârştiul celui de-al doilea episod, este mutat, prin-tr-un acord provizoriu între Heracles şi rege, la începutul celui de-al treilea, unde se contopeşte cu tema solilor supuşi la violenţe. Probabil că această alterare a economiei logice a povestirii se datorează introducerii lui Heracles în ciclul argonauţilor. în orice caz, faptul că episodul cu solii supuşi violenţelor este vechi şi necesar, în ciuda unicităţii mărturiei lui Diodor, reiese din aceea că singur Priam dintre fiii lui Laomedon este apoi cruţat, răsplătit de Heracles: cărui serviciu i s-ar fi datorat aceste tratament de favoare, dacă nu aceluia descris de Diodor sau unuia de acelaşi tip?
în sfârşit, dacă luăm în considerare personajele jignite în mod succesiv de Laomedon, apare o structură remarcabilă, care trimite direct la cele trei funcţiuni indo-europene: la al treilea nivel, solidari, un *păstor* şi un *meşteşugar,* doi zei temporar întruchipaţi în oameni, ca servitori (cf. celor doi Nâsatya vedici); la al doilea nivel, un *erou* cu numeroase trăsături care îl apropie de indianul Indra Vrtrahan; la primul nivel, cel mai important dintre zei, *Zeus,* protectorul solilor şi al cuvântului dat.
Ultimele două etape ale u8pic-ului lui Laomedon îi aduc atingere lui Heracles şi, în cele din urmă, o dată cadrul celor trei funcţiuni împlinit, Heracles este acela care îl ucide pe Laomedon. Se pare că şi Sofocle, continuând poate o tradiţie, s-a servit de acelaşi cadru, cu alte conţinuturi, pentru a justifica purtarea violentă a lui Heracles în privinţa lui Eurytos, regele Ehaliei şi tatăl lolei.
Heracles, vindecat de nebunia în timpul căreia îşi omorâse copiii, a repudiat-o pe mama acestora, unind-o, după unii, cu tovarăşul său Iolaos, şi şi-a

căutat o altă soţie. A cerut-o în căsătorie pe Iole. Eurytos, prevăzând un alt acces de nebunie, în timpul căruia acest ginere incomod i-ar ucide, de data asta, pe nepoţii săi, nu este dispus să-i dea fata. Dar este legat, în această privinţă, printr-un angajament public anterior. El însuşi arcaş excelent şi tată de arcaşi nu mai puţin valoroşi, a spus o dată că fiica sa va aparţine aceluia care se va arăta superior tuturora la tirul cu arcul. O condiţie care trebuia să-1 favorizeze pe Heracles, arcaş incomparabil. într-adevăr, Heracles reuşeşte în întrecere, dar Eurytos nu cedează: în acelaşi timp arbitru şi competitor, el neagă superioritatea lui Heracles. Acest lucru ar fi fost suficient pentru a îndreptăţi mânia eroului, ca şi faptul că, la sfârşitul isprăvilor sale, îi masacrează pe regele mincinos şi poporul său. Dar Sofocle agravează cazul lui Eurytos; el adaugă respectivului refuz de a se supune justiţiei alte două insolenţe nu mai puţin injuste *(Trahinienele* 260-269). Povestirea o relatează Lichas, mesagerul, un alt nefericit pe care Heracles, mistuit de otravă, îl va crede complicele Deianirei şi îl va ucide cu cruzime. El explică de ce stăpânul său i-a urmărit cu răzbunarea sa pe Eurytos şi pe fiii acestuia, „oameni mai mult decât neruşinaţi, cu limba veninoasă":
Doar pe el [Eurytos], pe el singur dintre toţi muritorii, el [Heracles] îl declara răspunzător de nenorocirea sa. într-adevăr, Heracles venise în casa lui ca vechi oaspete şi [Eurytos] nu contenea să-1 jignească şi să debiteze răutăţi pe seama sa:
[1.] Heracles, spunea Eurytos, Heracles, care pretinde că are în mână săgeţi de neocolit, a rămas totuşi *inferior fiilor mei* la *proba cu arcul;*
[2.] şi s-a lăsat, mai spunea el, tratat în mod tiranic, *ca un sclav, nu ca un om liber.*
[3.] Apoi, fiindcă Heracles *se îmbătase* în timpul mesei, *Eurytos îl dăduse afară.*
Prima jignire, care contravine loialităţii pretinse de judecata războinică sau sportivă a armelor, îl loveşte pe Heracles în onoarea lui de *arcaş.* Cea de-a doua, care face aluzie la cele zece munci, la timpul petrecut în Euristeea din ordinul lui Zeus, îl rănesc în *demnitatea sa de bărbat* şi de om supranatural, fiu al celui mai mare zeu. A treia insultă, acum nu cuvânt injurios (Xoyoic; 263), ci act deliberat (4>pevi, 264), este prilejuită sau pretextată de predispoziţia *convivului* pentru *mâncarea bună şi pentru vin* care, cu această ocazie, pare să-i fi anihilat puterea. Pe luptător, pe omul de neam mare, pe bărbatul supus simţurilor — sau, dacă vreţi, braţele, demnitatea şi măruntaiele: Eurytos loveşte, succesiv, cele trei niveluri (III III) ale ţintei lui.

53 *Ilos, IIion şi Palladionul*

Contribuţia recunoscută a ideologiei celor trei funcţiuni la nenorocirile abătute asupra Troiei - greşelile ultimilor prinţi, greşeli care au adus pedeapsa colectivă — invită la o privire inversă, către origini: nu cumva, asemeni celor trei zâne, trei Carmentes, funcţiunile au prezidat mai întâi naşterea şi fascinantul noroc al Oraşului?

Această ipoteză incitantă se alătură alteia. în diferite momente ale istoriei, s-a întâmplat ca unele societăţi indo-europene, fie ele sedentare sau pe cale de a deveni astfel, şi la care această ideologie rămânea conştienta şi activă, să scoată din ea, pentru organismele pe care le întemeiau, suporturi legendare, în special simboluri sau talismane. Oare Troia, alias Ilion, nu a prilejuit o reprezentare de acest gen? Să privim îndeaproape legenda fondatorului, a eponimului său.

Iată cum a înregistrat informatorul cel mai explicit, Pseudo-Apollodor *(Biblioteca* III 12, 3), povestea lui Ilos, fiul lui Tros şi frate al lui Assaracos — al cărui unic titlu de glorie este acela de a-i fi avut printre ascendenţi pe Anchise şi pe piosul Enea — dar şi frate al prea-graţiosului Ganimede, pe care un amant august 1-a scos din jocul terestru înainte de a fi zămislit (cf. *Esq.* 12, *Apollon sonore,* 1982, pp. 114-125).

Ilos s-a dus în Frigia. A sosit acolo în momentul când avea loc un concurs pus la cale de rege. A ieşit învingător la lupte. Ca premiu, a primit cincizeci de tineri şi cincizeci de tinere. Pe deasupra, potrivit unui oracol, regele i-a dat o vacă în mai multe culori (TTOIKOUI) şi i-a spus să întemeieze un oraş în locul unde aceasta se va culca. El a mers deci pe urmele vacii. Ajunsă în locul numit „A?e frigiană", vaca s-a culcat.

Pe acel loc, el a întemeiat un oraş pe care 1-a numit Ilion şi, în acelaşi timp, 1-a rugat pe Zeus să-i dea un semn.

36

La ivirea zorilor, a putut să contemple Palladionul sau „Mica Pallas" pogorât din cer şi aşezat în faţa cortului său. Era o întruchipare înaltă de trei coţi, cu picioarele lipite, ce ridica în mâna dreaptă o lance, iar în stânga ţinea o furcă şi un fus. Ilos a construit pentru ea un templu şi a ctitorit un cult. Aceasta este legenda „Palladionului".

Forma aceasta de povestire este cea mai potrivită. Ea face abstracţie de toate pretenţiile romane care au complicat dosarul „Palladium". Pe de altă parte, intenţia lui Pseudo-Apollodor fiind de a descrie ca atare şi nu în mod întâmplător, cu ocazia unor evenimente exterioare, cariera fiecăruia dintre cei trei fii ai lui Tros, el a furnizat o neîntreruptă, coerentă şi completă „epopee a lui Ilos", în timp ce alte versiuni nu reţin decât o parte, cea care priveşte talismanul, obiect al atâtor aventuri, pofte şi transferuri. în sfârşit, dat fiind că oraşul pe care îl va proteja Palladionul se numeşte Ilion, este firesc ca respectivul Palladion să-i fie încredinţat eponimului oraşului şi nu, aşa cum pretind alţii, bunicului său Dardanos, şi să apară pe locul întemeierii acestui oraş — şi nu pe acela al unei anume Dardania, de unde să fi fost transportat ulterior la Ilion. Cât despre vechimea legendei, faptul că ea nu poate fi citită integral în *Jliada* îi va stânjeni doar pe cei care cred că, din respect pentru viitorii filologi, Homer „trebuia" să facă cel puţin aluzie la toate dosarele, la toate detaliile privind Troada.

Se observă cu uşurinţă cum cele două părţi ale acestui ansamblu sunt complementare şi exprimă în îmbinarea lor mai multe aspecte ale ideologiei celor trei funcţiuni.

Palladionul, trimis de suveranul Zeus ca semn de aprobare a ctitoriei unui rege terestru, are forma Atenei războince. El reuneşte astfel, în trimisul său şi în factura acestuia, cele două funcţiuni superioare. Este menit să garanteze durata şi puterea Ilionului, iar această garanţie este exprimată şi orientată de o statuetă a zeiţei Pallas Atena: la fel cum, cu ocazia Judecăţii lui Paris, zeiţa s-a prezentat înarmată cu lancea, tot astfel ea îşi ţine aici lancea în mâna dreaptă; uneltele necesare activităţii de *ergane,* mai exact de ţesătoare, fiind încredinţate numai mâinii stângi. Se cuvine să subliniem că această a doua activitate, prezentă în *Iliada,* se află acolo în poziţie secundară şi dispare complet în reprezentările figurative ale Palladionului: un scut rotund constituie, în mâna stângă, un echilibru cu lancea din dreapta. în sfârşit, ierarhia celor două funcţiuni superioare este respectată în interiorul acestei sinteze: Pallas Statuie este numai instrumentul, expresia sensibilă a voinţei lui Zeus. Astfel, cele două funcţiuni, una prin gestul lui Zeus, cealaltă prin arma Atenei, sunt strâns asociate în talisman, iar această sinteză parţială se opune la ceea ce reprezintă, în naşterea Ilionului,

37

cea de-a treia funcţiune, adică prima scenă a povestirii, cea cu dăruirea, drumul şi oprirea vacii. Şi asta în mai multe feluri.

Mai întâi, din punctul de vedere al ierarhiei celor trei servicii: nu Zeus, ci un „oracol" anterior, despre care nu ştim nimic, a oferit semnul celei de-a treia funcţiuni. Semnul nu este supraomenesc, nici chiar omenesc, ci animalier: îl dă un animal eminamente domestic, *vaca.* Aceasta, *culcându-se* pe *pământ,* nu numai că indică un loc, ci, prin contactul întregului său corp, îl şi marchează cu esenţa sa. în plus, ea este *multicoloră* — şi această particularitate trebuie să fie, de asemenea, semnificativă — fără îndoială prin raportare la numeroasele culori produse de viaţa sezonieră a pământului. Varianta lui Tzetzes, *ad Lycophronis Alexandram,* 29, merge mai departe în aceeaşi direcţie: Ilos, *bouarul,* pentru a se conforma unui oracol al lui Apolo *Priapeios,* merge pe urmele uneia dintre vacile din cireada sa până la locul unde aceasta „cade", în al doilea rând, din punctul de vedere al cronologiei serviciilor: *semnul bovin al celei de-a treia funcţiuni este dat cel dintâi,* cu bucata de pământ pe care o transformă în teritoriu al neamului. Astfel, el îi furnizează lui Ilos componenta neînsufleţită a ctitoriei sale, componenta umană şi activă fiind furnizată simultan de „numărul mare" pe care îl simbolizează

cele cincizeci de perechi tinere — cf. descendenţa numeroasă, cei „cincizeci de feciori" ai lui Priam — care i-au fost dăruite o dată cu vaca. Deşi de rang inferior, suportul material şi carnal este în mod sigur anterior unirii dintre prima şi cea de-a doua funcţiune, pe care o va exprima Palladionul: *figurina divină ca formă umană se integrează lui,* se instalează în el, iar simbolistica picioarelor lipite, care fac imposibil mersul, asigură că ea nu va părăsi de bunăvoie locul indicat de vacă. Mecanismul trifuncţional este complet.
De asemenea, din punctul de vedere al etajelor lumii: pentru cea de-a treia funcţiune, totul se petrece *la nivelul solului,* prin deplasarea pe orizontală a vacii, a cărei incubare pe pământ constituie un termen firesc. La polul opus, simbolul reunit al funcţiunilor superioare nu se deplasează de la un punct la altul al pământului, ci coboară pe verticală. Se formează sus, *în cer* (SimeTec), care îşi împarte numele chiar cu Zeus, iar Atena, pe care o reprezintă, ajunge pe pământ „căzând", adică străbătând atmosfera. O firească omologie, pe care India a exprimat-o adesea, apare astfel între ierarhia funcţiunilor şi amplasarea părţilor lumii (cer, „domeniu intermediar", pământ).
în sfârşit, din punctul de vedere al dramelor de care este plină această ctitorie: teritoriul desemnat de vacă primeşte talismanul trimis de Zeus, şi uniunea lor este, în principiu, de nedisociat, pentru că figurina are picioarele lipite. Totuşi ea va fi disociată, dar pentru aceasta va trebui fie ca moştenitorii primului posesor *să-i supere pe zeii răspunzători de talisman,* Zeus sau Atena, care apoi

îşi vor transforma protecţia în ostilitate, fie ca duşmanii acestor moştenitori, prin viclenie sau prin violenţă, cu sau fără complicitatea zeilor donatori sau a altor zei, *să pună stăpânire pe talisman;* poeţii vor explora după plac căile acestei cuprinzătoare materii. Dar, oricum, vaca a dispărut după ce şi-a îndeplinit misiunea; şi *teritoriul,* pasiv şi inamovibil, nu actor, ci mizã, lipsit de Palladion, *nu va putea să facă nimic,* nici pentru şi nici împotriva propriei sale apărări.
Confirmând motivele, expuse mai sus, de a nu rupe unitatea povestirii lui Pseudo-Apollodor, această analiză îndeamnă, prin analogie, să nu fie ruptă nici unitatea povestirii unei alte întemeieri, al cărei prim termen, ţinând de cea de a treia funcţiune, corespunde, cum s-a constatat adesea, primului termen al povestirii despre întemeirea Ilionului. Apollodor oferă şi aici expunerea cea mai completă (III 4,1-2). Eu mă mărginesc să analizez în linii mari această epopee unde cele trei funcţiuni şi Kadmos sunt prezenţi într-un alt echilibru.
1. Un oracol din Delfi, deci al lui Apolo, îl îndeamnă pe Kadmos să urmeze *o vacă* şi să întemeieze un oraş pe locul unde aceasta „se va prăbuşi de oboseală". El dă ascultare oracolului.
2. Vrând să sacrifice vaca în cinstea Atenei, Kadmos trimite după apă, dar un dragon care păzeşte izvorul, după unii un fiu al lui Ares, îi ucide pe mesageri. Kadmos omoară dragonul şi, la sfatul Atenei, îi seamănă dinţii. Imediat răsar din pământ *oameni înarmaţi,* sparţii (cmapToi, din aireipw, „eu însămânţez"), care se omoară reciproc sau pe care, conform lui Ferecide, Kadmos îi împinge prin viclenie s-o facă, expunându-se astfel unei ispăşiri care constă într-un „an etern" de sclavie în slujba lui Ares.
3. Atena îi conferă lui Kadmos *regalitatea,* şi Zeus i-o dă de soţie pe *Harmonia,* fiica Afroditei şi a lui Ares. Pe Cadmeea, toţi zeii celebrează prin imnuri căsătoria. Cu această ocazie, Kadmos îi dă soţiei sale „colierul (opuoc) Harmoniei", deja obiect a numeroase aventuri şi care, din pricina fatalităţii purtate în sine, va domina repede în epopee ciclul Tebei, precum Palladionul ciclul Troadei.
Dacă ne amintim de frumoasele studii ale lui Henri Jeanmaire şi ale domnului Francis Vian despre sparţi — transpunere mitică a grupurilor de tineri războinici ce incarnează în stare pură şansele şi riscurile, esenţa însăşi a celei de-a doua funcţiuni —, articularea celor trei episoade devine limpede. Kadmos primeşte, prin intermediul unui oracol, semnul *vacii;* la inspiraţia Atenei, el face să se nască *războinicii* tipici, semă*nând dinţii dragonului lui Ares; ajuns *rege* tot prin Atena, ia din mâinile lui Zeus, în mijlocul zeilor reuniţi, pe femeia al cărei nume înseamnă chiar *fericita îmbinare a funcţiunilor.* Astfel, prin cele trei achiziţii, el pare să reunească, în mod progresiv, pentru oraşul lui şi pentru sine,

în ordinea ascendentă a demnităţilor, cele trei componente necesare şi suficiente ale ctitoriilor politice.
Ca şi la Ilion, suportul material, teritoriul indicat de vacă, se manifestă cel dintâi. Dar cele două funcţiuni superioare, cea care depinde de Atena şi cea care depinde de Zeus, în loc să fie unite într-un talisman unic, se prezintă în mod succesiv, culminând, aşa cum se cuvine, prin cea mai de sus. Totuşi Atena, al cărei rol este mai activ decât în Legenda Palladionului, participă şi la una şi la alta: după ce 1-a fi sfătuit pe Kadmos în problema sparţilor, ea îi conferă regalitatea (TTIV |îaoiXeiav KaTeoKeuaoe) pe care Zeus doar o confirmă şi o întăreşte prin căsătoria cu Harmonia.
In timp ce Atena Palladionului exprimă o a doua funcţiune pe de-a-ntregul utilă în simplitatea ei, povestea cu sparţii prezintă două aspecte aflate într-un raport conflictual: unul necesar, celălalt periculos şi chiar ameninţător, pe care le acoperă numele Atenei şi al lui Ares: deşi sparţii capătă viaţă prin Kadmos, la sfatul Atenei, totuşi Ares, creatorul dragonului ai cărui dinţi le-au dat naştere, este acela care pretinde o lungă perioadă de ispăşire şi, oricare ar fi în viitor serviciul pe care sparţii sau ceea ce supravieţuieşte din simbolistica lor îl vor putea aduce Tebei, aceştia vor apărea în primul rând ca nişte nedoriţi: ceea ce este „bun" în ei vine de la Atena, ceea ce au

periculos provine de la Ares, în schimb Ares pedepsindu-1 pe Kadmos, ca o consecinţă a acţiunii întreprinse de acesta la sfatul Atenei. O asemenea ambiguitate a funcţiunii războinice se alătură unor numeroase reprezentări simiLare la popoarele cele mai diverse ale familiei: Indra este dezonorat de asasinarea, totuşi necesară, a Tricefalului sau Vrtra, dar purificat ulterior şi revigorat de Agni pentru viitorul şi nu mai puţin utilul său rol; tânărul Horatius, la întoarcerea după tripla lui victorie, este mânjit de sângele surorii sale care blestemase norocul Romei, dar purificat şi readus în slujba Romei prin trecerea pe sub „Stâlpul Surorii".
Tema talismanului(elor) căzut(e) din cer în simbolică legătură cu structura celor trei funcţiuni apare, sub diferite forme, şi în alte mitologii indo-europene.
Fie este vorba de un sortiment complet de simboluri funcţionale, care aterizează în grup solidar. Cazul cel mai celebru este acela al celor patru obiecte de aur căzute din cerul scitic, pe vremea fiilor lui Targitaos — o cupă, o secure, un plug cu jugul lui — şi a căror unitate este atât de necesară, încât ele trebuie să rămână laolaltă, din domnie în domnie, la depozitarul lor, regele.
Fie este vorba de un singur obiect, antrenând în el cele trei funcţiuni. Precum acel *ancile* trimis din cer de către Iupiter la rugămintea lui Numa: împreună cu falsele *ancilia* fabricate imediat, pentru a limita riscurile vreunui furt, acesta se află *in tutela* nu numai a lui Iupiter, ci şi a lui *Iouis Martis Quirini;*

într-adevăr, Iupiter a trimis prototipul, dar colecţia este asumată de două grupuri de Sălii, cei ai lui Marte şi cei ai lui Quirinus.
Fie este vorba, ca în legenda Palladionului, de numai două funcţiuni superioare, care „cad din cer" — cea de-a treia aparţinând pământului. Am studiat în altă parte un caz foarte limpede, corect comentat de chiar cei care s-au folosit de el: acela al cvadripartiţiei fulgerului lui Indra *(vajra),* pentru folosul exclusiv al brahmanilor şi al *kşatriya.* Mă mărginesc să citez textul indian *(Romans de Scythie et d'alentour,* 1978, p. 174; *SatapathaBrăhmana,* I 2,4, 1-2):
1. Când Indra şi-a trimis *vajra* împotriva lui Vrtra, acest fulger, o dată lansat, s-a prefăcut în patru lucruri. O treime sau aproape (din ceea ce s-a desprins din grosul fulgerului) este *sphya,* o treime sau aproape — stâlpul pentru sacrificii *(yupa),* o treime sau aproape — carul *(ratha).* Şi când a lovit, fragmentul (partea cea mai însemnată a fulgerului cu care a izbit Indra) s-a despicat şi, în cădere, a devenit săgeată *(sară),* iar săgeata este numită *sară,* pentru că (fragmentul care i-a dat naştere) s-a despicat (rădăcina *sr-).* Aşa se face că fulgerul a devenit patru lucruri.
2. în consecinţă preoţii *(brâhmanăh)* se folosesc, cu prilejul sacrificiului, *(yajiie)* de două (dintre aceste lucruri), iar membrii clasei războinicilor *(răjanyabandhavah)* de două dintre aceste lucruri, în luptă *(samyudhe):* preoţii — de stâlpul pentru sacrificii şi de *sphya* (obiect din lemn cu utilizări diverse), membrii clasei războinicilor — de car şi de săgeată.
Extrag din comentariul cărţii mele câteva rânduri care se potrivesc cu prezenta expunere:
Cele patru obiecte vedice (2 + 2) se referă numai la două funcţii, superioare. Această reducţie indiană, de altfel destul de frecventă, se explică prin relativul dispreţ cu care Starea a Treia tratează literatura liturgică şi în general religioasă, în opoziţie cu Sacerdoţiul şi cu Nobilimea militară reunite sub titlul de *ubhe virye,* „cele două forţe". Aceste combinaţii diverse vor îngădui o apreciere mai fină a raporturilor resimţite între funcţiuni în feluritele societăţi avute în vedere. De pildă, în cazul acelor *ancilia,* cezura se află între Iupiter, expeditorul prototipului, de altfel singurul miraculos, şi perechea de zei ai celei de-a doua sau ai celei de-a treia funcţiuni, Marte şi Quirinus, administratori asociaţi şi echivalenţi ai colecţiei complete şi singurii beneficiari ai sărbătorilor; în legenda troiană, dimpotrivă, Palladionul îi asociază strict pe Zeus, care 1-a trimis, şi pe Atena, a cărei formă

o întruchipează, şi îi desparte pe amândoi prin semnul celei de-a treia funcţiuni, dat de vacă.
Episodul ultim, cel ritual, al întemeierii Romei, stabilirea incintei, reuneşte şi el simbolurile celor trei funcţiuni, sub forma celor trei omoruri care îl însoţesc. Cel dintâi, cel al lui Remus, exprimă caracterul sacru al incintei, în chiar momentul când aceasta se materializează printr-o brazdă şi, totodată, confirmă suveranitatea numai a lui Romulus, prin suprimarea fratelui cu care el se afla în concurenţă — dat deoparte, dar nu resemnat. Provocarea şi pedepsirea lui Remus sunt prezentate în mai multe variante, fie că Romulus l-ar fi masacrat pe fratele său, fie că ar fi ordonat uciderea lui, fie că unul dintre tovarăşii săi ar fi acţionat din proprie iniţiativă; dar aproape toţi autorii pun acest asasinat în legătură cu violarea brazdei/«.wa, Tdcj)poc. Formula atribuită lui Romulus este mereu aceeaşi. De pildă, la Titus Livius, care în mod ciudat înlocuieşte brazda cu zidul aflat deja în construcţie pe acelaşi traseu (I 7, 2-3): „Aşa să sfârşească acela, oricare ar fi el, care va sări peste zidurile mele!" Şi istoricul conchide: „în felul acesta Romulus a pus stăpânire de unul singur pe *imperium:* oraşul pe care 1-a întemeiat a fost numit după ctitorul său." Batjocorirea, sfidarea de către Remus sunt de asemenea constante: atunci când trece peste ea, el şterge linia de apărare, în acelaşi timp mistică şi mai mult decât materială, căreia Roma îi încredinţează existenţa sa.
Brazda însăşi este trasă de un plug la care a fost înhămată o pereche de animale omogenă şi în acelaşi timp neasemănătoare — un taur şi o vacă; taurul aşezat în dreapta, cu flancul drept spre exterior, vaca în stânga,

intrasecus (Varro, *De lingua latina,* V 143), cu flancul stâng spre interior. Simbolistica acestui atelaj a fost explicată de Ioan Lidianul *(Despre lunile anului,* IV 73), care dispunea de cărţi erudite, astăzi pierdute: în virtutea unei analogii, pe viitor „romanii de sex masculin vor fi *de temut pentru oamenii din afară* şi romanele vor *Ti fecunde'*[1]. O dată brazda trasă, cele două animale sunt oferite spre sacrificiu, ca pentru a parafa contractul cu zeii.

Cu o frumoasă unanimitate, acest ritual este declarat etrusc chiar de către romani (Varro, Cato în Servius...). Dar am spus altundeva la ce cred că trebuie redus genul acesta de atribuiri, în legătură cu nişte cazuri similare unde există, dimpotrivă, motive să credem că uzanţa este italică *(La Religion romaine archaique*[2]*,* 1974, 646-652).

în ansamblu, cele trei condamnări la moarte sunt destinate să asigure ctitoriei lui Romulus existenţa imperială, puterea şi bunăstarea. Una se obţine prin asasinarea unui *om,* a *rivalului* politic al regelui, care refuză să recunoască semnul auspiciilor; celelalte două, printr-un dublu sacrificiu animalier, acela

al unui *taur* opus *agresiunilor* din „exterior", şi acela al unei *vaci* care anunţă în interior *fecundităţile.* Astfel sunt asigurate colaborarea şi ierarhia celor trei funcţiuni. Să remarcăm că, precum în legenda despre *ancilia,* dar spre deosebire de tradiţiile greceşti, aici cezura se pune între prima funcţiune (suveranitate, putere sacră) şi celelalte două, aşezate pereche (victorie, prosperitate).

NOTA

Vor exista ocazii de a relua, în lumina acestor analize, alte colecţii de simboluri, de talismane. Desigur, ele pot fi justificate şi prin alte teorii decât aceea a celor trei funcţiuni. Astfel este diviziunea penaţilor romani, consemnată în Arnobius, *împotriva păgânilor,* III 40 — şi bineînţeles atribuită şi ea etruscilor:

Idem [Nigidius] rursus in libro sexto exponit et decimo, disciplinas Etruscas sequens, genera esse Penatium quattuor et esse *Iouis* ex his alios, alios *Neptuni, Inferorum* tertios, *mortalium hominum* quartos, inexplicabile nescio quid dicens.

Acelaşi Nigidius mai spune, în Cartea a XVI-a, că există, conform doctrinelor etrusce, patru feluri de penaţi: primii sunt ai lui *lupiter,* cei de-al doilea fel ai lui *Neptun,* cei de-al treilea fel ai *zeilor din infern,* cei de-al patrulea fel ai *muritorilor* — clasificare pe care nu mi-o explic.

Această împărţire pare pur şi simplu calchiată după împărţirea lumii în patru părţi, aşa cum se poate citi în *Iliada:* Zeus a luat cerul, Poseidon marea, Hades infernul; cea de-a patra parte, pământul locuit de oameni, împreună cu Olimpul, a fost lăsată în stăpânire comună (XV 187-193).

54 *Porţi şi funcţiuni*

O societate sedentară, al cărei adăpost este o incintă materială sau mistică, trebuie să poată intra şi ie$i de acolo. Acest lucru se petrece prin intermediul porţilor. Or, există cazuri, la diferite popoare indo-europene, când o serie de porţi se împart, într-un fel sau altul, între cele trei funcţiuni sau subdiviziunile acestora, cel mai adesea prin intermediul zeilor patroni ai funcţiunilor în cauză.

Cel mai evident este cazul porţilor cetăţii umbrice Iguvium. Conform ritualului înscris pe celebrele table de bronz, cei trei zei numiţi *Grabouio-,* ce corespund zeilor romani din triada precapitolină, Iupiter, Marte şi Quirinus, primesc câte un sacrificiu şi o rugăciune, fiecare doar la una dintre porţile oraşului; şi nu numai el, ci şi o altă divinitate asociată pe care cutare sau cutare caracteristică a ritualului pare s-o materializeze în nivelul funcţional corespunzător *(Idees romaines*[2]*,1980, pp. 167-178; Mariages indo-europeens* 1979 pp. 123-143).

în faţa porţii Trebulana *(preveres Treplanes),* trei bovine să fie sacrificate lui *tou- Grabouio-...;* în spatele porţii Trebulana *(pusveres Treplanes),* trei scroafe gestante să fie sacrificate lui *Trebo- Iouio-.*

în faţa porţii Tesenaca, trei bovine să fie sacrificate lui *Mart-Grabouio-...;* în spatele porţii Tesenaca, trei scroafe *lactentes* să fie sacrificate lui *Fiso- Sancio-.*

în faţa porţii Veiia, trei boi *callidos* să fie sacrificaţi lui *Vofiono-Grabouio-...;* în spatele porţii Veiia, trei oi (?) să fie sacrificate lui *Tefro-Iouio-.*

Primul nume se referă la direcţia spre Trebuia, oraş din Umbria, al treilea la direcţia spre Veii, în Etruria. Este posibil ca şi cel de-al doilea, acum neidentificabil, să se refere tot la o localitate. Nimic nu îngăduie să se explice

localizările atribuite diverşilor zei. Dar singura informaţie care contează aici este că fiecare pereche de zei funcţionali trebuie să aibă poarta „sa" şi că sacrificii similare trebuie să fie oferite dincoace şi dincolo de porţi: este vorba, în mod cert, de folosirea firească a porţii, pentru a se intra şi a se ieşi, de punerea într-un raport de reciprocitate a ceea ce se află închis în împrejmuire şi ceea ce nu este împrejmuit.

Extraordinara supravieţuire modernă, creştinată, pe care domnul Maurizio del Ninno a descoperit-o şi analizat-o în cartea sa *Un rito e i suoi segni, la corsa dei ceri a Gubbio,* 1976 (cf. *Mariages indo-europeens,* citată mai sus), a păstrat aceste perechi inegale* la care un termen se află, în mod normal, *intra muros,* iar celălalt *extra muros:* este vorba, pe de o parte, de statuile celor trei sfinţi funcţionali Ubaldo, Gheorghe şi Anton, păstraţi în oraş într-o biserică; şi, pe de altă parte, de cele trei socluri ale lor, păstrate într-o capelă din satul vecin; statuile şi soclurile nu se întâlnesc în oraş decât o dată pe an, cu ocazia procesiunilor de sărbători. Cei trei sfinţi sunt în mod ostentativ solidari; de asemenea, cele trei socluri, păstrate laolaltă, intră împreună prin aceeaşi poartă şi,

după sărbătoare, se întorc tot împreună, prin aceeaşi poartă, la locul lor. Se remarcă faptul că în ceremonia modernă s-a pierdut împărţirea între porţi a personajelor sacre şi a funcţiunilor, păstrându-se totodată, cu fidelitate, structura şi sensul ritualului.

Nu se ştie dacă nu cumva şi la Roma, în vremea uneia dintre cele mai vechi perioade ale istoriei sale, nu erau tot astfel repartizate, fiecare la câte o poartă de la*pomerium,* cele trei divinităţi ale preoţilor *flamines maiores,* omoloage ale zeilor *Grabouio-* din Iguvium. Fapt este că respectivele porţi erau trei la număr *(urbem tres portas habentem Romulus reliquit,* Pliniu, *Istoria naturala,* III 36), iar cele numai două nume pe care le cunoaştem se adaptează bine interpretării trifuncţionale: poarta *Romana* este botezată cu însuşi numele oraşului şi se referă astfel la valoarea supremă a societăţii; poarta *Mugonia* se referă, poate, la mugetul boilor care treceau pe lângă ea. în orice caz, pe vremea când triada precapitolină, preetruscă, domnea singură, s-ar fi putut să existe o doctrină de acest gen, căreia să i se fi suprapus apoi o doctrină aşa-zis etruscă (cf. *Reli-gion romaine archaique*[1], 1974, pp. 648-650 şi în lucrarea de faţă mai sus, pp. 42-43) când triada capitolină şi-a împărţit porţile. într-adevăr, Servius, *ad. Aen.,* spune că „experţii în doctrină etruscă ne învaţă că întemeitorii oraşelor etrusce nu socotesc ca fiind corespunzătoare *(iustas)* decât acele oraşe care au trei porţi — cu tot atâtea căi şi temple — închinate lui Iupiter, Iunonei şi Minervei". Dar oare această triadă, instalată de etrusci pe Capitoliu, să fi fost etuscă într-adevăr? Personal, mă îndoiesc şi văd în asta mai curând o armă

teologică a „Tarquinilor" opunându-i pe zeii ce nimiciseră Troia pretenţiilor pe care latinii le emiteau deja cu privire la imigraţia legendară a troianului Enea (a se vedea, mai jos, *Schiţa* 62).

în Roma însăşi, în Roma extinsă de la sfârşitul epocii regale, bătrânii zei ai triadei precapitoline sunt legaţi de locul de pe sol statornicit fiecăruia: Iupiter pe Capitoliu, Quirinus pe Quirinal, care şi-a primit numele de la acesta, şi Marte în exterior, ca o santinelă, în faţa porţii Capena a noii incinte. Nimic nu lasă să se creadă că ei s-ar ocupa cu deosebire de porţi, de cutare sau cutare dintre numeroasele porţi — vreo douăzeci — ale incintei în cauză. Dacă, după Festus, *porta Quirinalis* este un alt nume pentru *porta Collina, Quirinalis* nu desemnează, ca şi *Collina,* decât locul, nu divinitatea. Cel mult ne putem gândi că legătura între Marte şi poarta Capena avea oarecare greutate şi dincolo de topografie, fiindcă în 296, într-un ansamblu de ofrande legate în mod clar de teologia trifuncţională (de Iupiter şi de Romulus-Quirinus, apoi de Marte prin edilii curuli şi de Ceres prin edilii plebei, *Idees romaines,* pp. 182-183), cinstirea aleasă pentru Marte constă în aceasta: „Au pus să se paveze cu pietre cubice drumul, *semita,* care duce de la poarta Capena la Templul lui Marte." Această solicitudine se conformează unei prescripţii rituale al cărei caracter războinic este cert: cu ocazia lui *transuectio equitum* de la 15 iulie, instituită la sfârşitul secolului al IV-lea î.H. de către censorul Q. Fabius, procesiunea cavalerilor pornea de la templul lui Marte sau de la templul vecin, al lui Honos şi Virtus, şi intra în oraş prin poarta Capena (Dionisiu din Halicarnas, II 13, 4) pentru a ajunge la templul Castorilor din Forum. însă relaţia este, fără îndoială, întâmplătoare: trebuia neapărat ca templul lui Marte, căruia o regulă religioasă îi impunea să fie construit *extra muros,* să se afle mai aproape de o poartă decât de celelalte. Totuşi, din pricina acestei legături topografice, poarta Capena sau cel puţin cartierul cu care ea se învecinează apar angajate într-o structură trifuncţională total diferită, căreia Festus (470 L^1 = 435 L^2) i-a dat formula, din nefericire prea succintă,/.v. *senacula:*

Nicostrat, în tratatul său despre şedinţele Senatului *(De Senatu habendo),* spune că existau la Roma trei *senacula,* adică locuri unde se aduna Senatul: unul, ocupat astăzi de templul Concordiei, între Capitoliu şi Forum, unde magistraţii, şi numai ei, deliberau în mod obişnuit, împreună cu *seniores;* al doilea lângă *(ad)* poarta Capena; al treilea dincoace *(citra)* de templul Bellonei, unde Senatul îi primea pe trimişii popoarelor străine pe care nu doreau să-i introducă în oraş.

UITAREA OMULUI SI ONOAREA ZEILOR

Nu se cunoaşte decât o împrejurare când a fost folosit *senaculum adpor-tam Capenam:* în 215, după dezastrul *ad Cannas,* când nişte *monstra* prevestitori de nenorociri s-au înmulţit — la Sinuessa o vacă fătând un mânz, la Lavinium un torent de sânge şi o ploaie de pietre abătându-se peste templul Iunonei (Titus Livius,XXIII31,Î5;32,3) -,

consulii hotărâră ca, de fiecare dată când vor convoca Senatul, senatorii să se reunească lângă poarta Capena, şi tot astfel cei chemaţi să le spună părerea lor.

Procedând astfel, responsabilii de la Roma se conformau, desigur, unei tradiţii sau unei opţiuni recunoscute. Fiindcă e vorba de o doctrină şi nu de o suită de evenimente istorice, oprită întâmplător la numărul de „trei", *senacula triafuisse Romae...* Primul *senaculum,* unde se rezolvă afacerile de stat, se află în mijlocul cartierului politic, la poalele colinei lui Iupiter, lângă Forum. Al doilea şi al treilea se articulează ideologic ca un război în curs de desfăşurare şi o pace — război suspendat: sub o ameninţare militară gravă, Senatul se reuneşte în cartierul cel mai apropiat de templul lui Marte, despărţit de zeul însuşi numai prin poarta Capena; în materie de relaţii exterioare nerăzboinice sau nu încă războinice *(columna bellica* este foarte aproape), pentru primirea ambasadorilor, Senatul nu se teme să iasă el însuşi din oraş şi să poposească pe Câmpul lui Marte. Găsim, o dată cu un cvasichiasm (într-un caz, Marte *extra,* Senat *intra;* în altul, Marte *extra,* Senat *extra),* opoziţia fundamentală între Marte

— zeul războiului dezlănţuit şi ca atare onorat în afara oraşului — şi Quirinus
— definit ca protector al păcii vigilente, cinstit în oraş. Aşadar, pe de o parte, *Marş Gradiuus cum saeuit,* pe de altă parte *Marş tranquillus qui praeestpaci.*
Dar, repet, este vorba de o altă utilizare a structurii celor trei funcţiuni, care nu preferă porţile, nici chiar poarta Capena.
De unde a primit Silius Italicus imaginea, prea puţin virgiliană şi de o coerenţă nesigură, pe care şi-o face despre Infern? Cu siguranţă că nu dintr-o tradiţie romană. Dacă Grecia a avut vreo contribuţie, aceasta nu s-a putut manifesta decât prin intermediul unei secte de filosofi nu prea optimişti, pentru care certitudinea unei reincarnări, atât de întristătoare în cazul budismului, era singura consolare, o speranţă unică, dar îndepărtată. Sau pot fi luate în considerare alte căi?
Sibila, *inclita uirgo,* cedează insistenţelor lui Scipio, care, ca şi Enea, vrea să viziteze lumea cealaltă *(Punicele,* XIII 323-330):
Vei descoperi un regat neispititor. Singurul sălaş de aici sunt tenebrele, iar printre aceste umbre plutesc popoare fără număr. Toate strânse în acelaşi

loc, care se întinde într-un gol nemărginit. Aici coboară tot ceea ce pământurile, valurile, aerul plin de foc au hrănit de la însăşi naşterea unei lumi hărăzite doar procreării: le împinge încoace o moarte comună. Câmpia cea neînsufleţită primeşte sau va primi tot ce a murit, tot ce va cădea pradă morţii.
Şi iată esenţialul: zece porţi — opt de intrare, două de ieşire — dintre care primele patru, şi numai ele, îi aşteaptă pe cei privilegiaţi (331-339).
în jurul acestui regat sunt ridicate zece porţi. Una îi primeşte pe războinicii călţi în aspra meserie a lui Marte. Următoarea li se deschide celor care au dat lumii legi şi coduri celebre şi care au întemeiat între ziduri primele oraşe.
Cea de-a treia îi întâmpină pe ţărani, poporul zeiţei Ceres, care vine la mani după o viaţă prea dreaptă, la adăpost de otrăvirea prin înşelăciuni.
Apoi celor care au inventat artele plăcute şi mijlocul de cultivare a vieţii şi au răspândit poeme pe care nici stăpânul lor Febus nu le-ar fi dispreţuit, acelora le este rezervat un prag aparte.
Următoarele patru porţi au o clientelă mai puţin senină: prin cea de-a cincea trec naufragiaţii, iar printr-a şasea vinovaţii care, de îndată ce au mărturisit şi au fost judecaţi de Radamantes, primesc pedepse la fel de *inania* ca şi ei. Cea de-a şaptea conduce mulţimile de femei spre un gineceu lipsit de bărbaţi şi care nu este decât un crâng fără culoare, *liuentes lucos.* Cea de-a opta, care îşi face simţită prezenţa prin scâncete, este locul copiilor morţi foarte de timpuriu şi al tinerelor fete ale căror făclii de nuntă au devenit torţe funerare.
Ultimele două, însă, funcţionează în sens invers. Cea de-a noua, strălucind în întuneric, îndrumă *turba piorum* spre Câmpiile Elisee: dincolo de Oceanos, ei beau apa râului Lete, care le aduce uitarea. Cea de-a zecea poartă este şi mai strălucitoare, *auro fulgens:* acolo Luna îşi revarsă întreaga lumină pentru ca sufletele *(animae)* să ajungă în ceruri; apoi, după ce se vor fi scurs de cinci ori o mie de ani, ele, uitând infernurile, se vor întoarce în trupuri.
Concluzie (360-361):
Astfel sunt căile bătute, în cele două sensuri, de moartea lividă, cea care îşi deschide larg rânjetul negru: ea rătăceşte prin toate porţile.
Numai primele patru porţi alcătuiesc un ansamblu coerent. Ele sunt rezervate, cu mari onoruri, celor care practică patru tipuri de activităţi: războinicii — morţi, bineînţeles, în luptă; înţelepţii, legiutorii şi civilizatorii; agricultorii *(iustissimi* în sensul în care *Georgicele* au vorbit despre *iustissima terra);*

în fine, toţi laolaltă, bărbaţii specializaţi în arte, în primul rând poeţii, discipoli ai lui Febus. încotro se duc şi unii şi alţii, după ce au intrat separat în *uastum inane,* acolo unde viaţa nu pare deloc plăcută? De vreme ce s-au conformat menirilor lor — India ar spune *dharmei* proprii *varnei* lor, clasei lor — ei trebuie să reprezinte grosul din *turba piorum,* care, printr-una din porţile de ieşire, cea de-a noua, ajung pe Câmpiile Elisee, de unde trebuie să presupunem că, peste cinci mii de ani, vor coborî direct în trupuri, după ce îşi vor fi uitat trecutul; fără să aibă de-a face cu cea de a zecea poartă, cea rezervată tuturor celorlalţi: cei înecaţi fără morminte, criminalii, tinerele şi copiii morţi de timpuriu — care o vor străbate, după ce îşi vor fi uitat, de asemenea, trecutul, pentru a se regăsi şi ei în trupuri.
Este de remarcat că în felul acesta „cei mai buni" se împart în cele patru „sferturi" care, în geografia filosofică a Irlandei, îl înconjoară pe al cincilea *(câiced)* central şi care, la rândul lor, se caracterizează prin perfecţiunea popoarelor respective în Ştiinţă, în Luptă, în Abundenţa agricolă şi în Muzică (A. şi B. Rees, *Celtic Her'itage,* 1961, pp. 115-119; *Mythe et epopee* II[2],1977, pp. 253-254; Chr. Guyonvarc'h, *Textes mythologiques irlandais* I, 1980, pp. 162, 184-187, şi părţile corespunzătoare din volumul de comentarii, aflat sub tipar). Nu ştim nimic despre tinereţea lui Silius Italicus şi cunoaştem foarte puţin despre cariera sa în administraţia provincială înainte de a se dezvălui ca poet. Scrisoarea răutăcioasă a lui Pliniu (III 7) şi epigrama măgulitoare a lui Marţial (VII 62),

care schiţează o biografie, nu ne spun nimic despre toate acestea. Născut sub Tiberiu în anul 25, consul începând din 68, proconsul al Asiei, el se dedică de atunci literelor, înainte de a pune capăt din proprie voinţă, sub Traian, unei boli incurabile (101). Dar mai înainte? Atunci când îşi terfelea, niţel, reputaţia sub Nero — *dixit Plinim!* Gândirea celtică mai dăinuia în Galia, şi încă mai mult în Britannia, deşi, sub Claudiu (41-54), începuse persecuţia. Aşa cum spunea cu nobleţe bătrânul nostru maestru Victor Duruy, „sub Claudiu a fost persecutată o singură religie, cea a druizilor, fiindcă preoţii ei refuzau pacea pe care August le-o oferise cu condiţia de a-şi uni zeii cu divinităţile din Olimp. Claudiu s-a străduit să le desfiinţeze cultul şi să-i condamne la moarte pe ei şi pe credincioşii lor. Dar această luptă a adus după sine o alta. Pentru a putea fi învins în Galia, druidismul trebuia încătuşat în Britannia. într-acolo au pornit legiunile conduse de Plautius, care a cucerit rapid întreaga insulă până la Severn şi Tamisa (43). Caractacus strânsese dincolo de fluviu trupe numeroase, însuşi Claudiu a venit să asiste la înfrângerea acestora, apoi 1-a lăsat pe Plautius să organizeze provincia cea nouă". Dar lucrurile nu aveau să se termine aici. în anul 50, aproape întreaga insulă s-a răsculat şi abia la sfârşitul deceniului, după o a doua revoltă (58-60), Suetoniu a hărţuit şi masacrat trupele druizilor

în insula Mona (Anglesey). Va fi primit Silius, prin ofiţerii de dincolo de Canalul Mânecii, dacă nu şi prin observatori continentali, noţiuni precise despre doctrinele druidice (reincarnare etc.)? Le va fi acordat el mai multă atenţie decât o făcuse Cezar în urma confidenţelor lui Divitiacus şi, prin intermediul lor, va fi evocat o concepţie celtică în perioada de vârf a înfruntărilor dintre Roma şi Cartagina? Sau acea poartă către infern a cărei onoare el o rezervă discipolilor lui Apolo — după poarta hărăzită poporului zeiţei Ceres — reprezintă numai evlavia religioasă pe care i-o purta lui Virgiliu şi nu răspunde decât versurilor care încheie epigrama lui Marţial:

emeritos Musis et Phoebo tradidit annos
proque suo celebrat nune Helicona for o.

în acest caz, aşa cum o fac deseori, zeii, fie ei romani sau irlandezi, şi-au râs de noi.

NOTA

Dar în alte părţi ale ţinutului indo-european, mai ales cele germanic şi celtic? în ceea ce priveşte India vedică, mijlocul de comparaţie este furnizat de structura „barăcii pentru sacrificii" *(sabhă).* Aceasta e dreptunghiulară, mai lungă pe direcţia est-vest. Fiecare din cei patru pereţi este străpuns de o „deschidere" care se învecinează cu o poartă. Pe trei părţi, vest, sud, nord, valoarea funcţională a acestor intrări este asigurată de vecinătatea, în interior, a fiecăreia, cu unul dintre cele trei focuri funcţionale necesare sacrificiului: focul stăpânului casei (aprins în vatra unui *vaisyd)* în faţa porţii de vest; focul de apărare împotriva spiritelor rele, în dreapta porţii de sud; focul ofrandelor, în faţa porţii de răsărit. Cea de-a patra latură e altcumva, nu există nici un foc lângă poartă, dar, în dreapta, se află o grămadă de zgură *(utkara),* o movilă de pământ care serveşte la depozitarea resturilor (încredinţate zeului Rudra pentru a fi distruse?). Astfel se prezintă aşezarea funcţională a celor trei porţi deschise asupra „acestei lumi", nordul fiind eterogen.

Trecerea de la „trei" la „patru", cu un al patrulea termen adăugat prin analogie cu cele patru direcţii ale spaţiului, dar cu un conţinut eterogen, poate fi adăugat cazurilor luate în discuţie în *Esquisse* 4 *(Apollon sonore,* 1982, pp. 43-50), despre care Daniel Dubuisson a elaborat un studiu sistematic care va apărea în revista *L'Homme* (1985).

55 *Romanul lui Cresus*

Nu se ştie de unde a cules Herodot (130-33) povestirea lecţiei de înţelepciune pe care Cresus a primit-o de la Solon. Structura sa este trifuncţională şi, sub un alt aspect, cea de-a treia funcţiune nu este mai puţin devalorizată în raport cu celelalte două decât în legenda troiană a Judecăţii lui Paris. Reproduc comentariul meu din 1954 (Melanges Lucien Febvre, *\l,pp. 29-30).*

Cresus îl tratează cu toate onorurile pe înţeleptul atenian şi, la câteva zile după sosirea acestuia la Sardes, „îşi pune servitorii să-1 plimbe printre comorile lui şi să-i arate amploarea şi opulenţa acestora". După ce Solon le-a examinat, regele, omagiind înţelepciunea oaspetelui, îl întreabă care este omul cel mai fericit pe care l-a întâlnit până atunci. îi pune această întrebare, adaugă bunul Herodot, foarte convins că el însuşi este cel mai fericit dintre oameni. Solon îl dezamăgeşte: omul cel mai fericit a fost Tellos din Atena. De ce?

„Fiindcă, în vremuri de fericire publică, a avut copii frumoşi şi buni şi a văzut născându-se din fiecare nepoţi care i-au supravieţuit cu toţii; şi fiindcă, după ce s-a bucurat de tot ceea ce la noi înseamnă noroc, şi-a încheiat zilele în chipul cel mai strălucit. Atenienii dădeau o bătălie cu vecinii lor din Eleusis. El a luptat cu folos, i-a pus pe fugă pe duşmani şi a pierit în mod deosebit de glorios. Atenienii l-au înmormântat pe cheltuiala statului şi i-au adus mari onoruri!"

Cresus, înciudat, sperând măcar locul secund, îşi reînnoieşte întrebarea, în opinia lui Solon, cei mai fericiţi oameni după Tellos au fost doi fraţi, Cleobis şi Biton. De ce?

„Erau din Argos, se bucurau de o avere îndestulătoare şi, pe deasupra, posedau şi o forţă corporală mulţumită căreia au câştigat amândoi premii la jocurile publice, lată ce se spune despre ei. Locuitorii Argosului organizau o sărbătoare în cinstea zeiţei Hera şi era absolut necesar ca mama celor doi fraţi să se ducă la templu într-un car. Dar, la ora hotărâtă, boii nu sosiseră de la câmp. Văzând că timpul trece, tinerii s-au înhămat ei înşişi

la car şi l-au tras, ducându-şi mama cale de patruzeci şi cinci de stadii, cât era până la templu. După această performanţă, la care au fost martori toţi participanţii la sărbătoare, amândoi şi-au sfârşit zilele în chipul cel mai fericit, iar divinitatea s-a folosit de ei pentru a propovădui că este mai folositor să fii mort decât viu. Argienii îi înconjurau pe tineri, complimen-tându-i pentru forţa lor, iar femeile o felicitau pe mamă că are asemenea copii. Copleşită de bucurie atât datorită laudelor cât şi pentru fapta care le pricinuise, mama, în picioare în faţa statuii, a rugat-o pe zeiţă să le acorde lui Cleobis şi lui Biton, cei doi fii care o cinstiseră atât de bine, tot ce poate să i se întâmple mai fericit unui bărbat. După rugăciune, au avut loc sacrificiul şi masa rituala, apoi tinerii s-au culcat chiar în templu. Pentru a nu se mai trezi: au murit. Argienii le-au înălţat statui pe care le-au consacrat la Delfi, ca pe acelea ale unor oameni extraordinari."
La auzul acestor cuvinte, Cresus este cuprins de mânie. Şi eu? întreabă. — Aşteaptă sfârşitul, spune Solon: „Sigur, văd că eşti bogat, că domneşti peste un popor numeros, dar încă nu-ţi pot răspunde la ce mă întrebi, neţiind informat dacă îţi vei încheia viaţa cu bine. Fiindcă omul foarte bogat nu este, neapărat, mai fericit decât acela care trăieşte de pe o zi pe alta, dacă nu cumva norocul îl însoţeşte până la capăt şi el îşi şi termină zilele în bogăţie. Există mulţi bogătani nenorociţi, în timp ce oameni care n-au decât o avere potrivit de mare sunt adesea fericiţi..."
Urmarea se cunoaşte: Cresus l-a alungat pe Solon, fără menajamente. Ca şi sfârştiul, moartea ratată a lui Cresus: pe rugul care trosneşte deja, acesta îşi aduce aminte de înţelept, îi rosteşte cu glas tare numele şi, salvat de curiozitatea pe care numele cu pricina i-o stârneşte Marelui Rege, îi transmite învingătorului lecţia. Ajuns un intim al lui Cirus, el dovedeşte şi că a înţeles-o până la ultimele ei consecinţe: vorbeşte detaşat despre comorile din Sardes; acestea nu mai sunt bogăţiile „sale", ci ale lui Cirus pe care chiar îl sfătuieşte să nu-i lase pe soldaţii perşi să-si însuşească atâtea bunuri, fiindcă noua lor avuţie îi va ameninţa tronul...
Pe oricare parte ar fi întoarsă fabula, sensul[1] ei se înscrie în cadrul celor trei funcţiuni.
[1] Sens dublu: pentru a afla dacă un om este fericit, trebuie să i se aştepte sfârşitul; bogăţia nu aduce şi fericirea. O a treia lecţie — cea care în general constituie predica lui Silen către Midas — este dată, prin intermediul divinităţii, în episodul lui Cleobis şi Biton: mai bine să fii mort decât viu.

Dar observatorului i se propune şi un alt punct de vedere, nu prin învăţătura lui Solon, ci prin ceea ce a provocat-o — Cresus şi greşelile lui. Şi acolo apare un element important: fiindcă a perseverat în aceeaşi greşeală, regele şi-a atras această lecţie în trei etape, iar greşeala lui este orgoliul —, un orgoliu neagresiv, cu excepţia momentului de mânie mai curând naiv de la sfârşit; un orgoliu totuşi, care, în mecanismul global al destinului, pare să justifice prin sine însuşi o cădere prometeică: în felul acesta, Cresus devine fratele occidental al legendarilor păcătoşi din Iran şi din India, Yima şi Yayâti.
După o domnie exemplară, Yima (Jamsîd) a ajuns să posede o putere nemaiauzită. întemeietor şi prezident suprem a trei clase de oameni ce constituie angrenajele necesare şi suficiente ale oricărei societăţi, el este deţinător de *x^{v}ar9nah,* de Glorie regală care întruchipează, în cele trei treimi ale sale, cele trei funcţiuni corespunzând acestor clase. Dar, într-o zi, Yima se lasă pradă unui gând plin de orgoliu *(Mythe et epopee* II[3], 1982, pp. 282-298):
Jamsîd i-a convocat pe toţi mai-marii diferitelor regiuni ale pământului, spune un rivayăt parsi, pe toţi dasturii, mobazii şi şefii şi le-a vorbit în aceşti termeni mobazilor şi mai-marilor: „Eu sunt suveranul întregii lumi. Ce alt zeu există în afară de mine? Creaturile lumii trăiesc prin mine, eu sunt Zeul tuturor oamenilor." Când demnitarii bătrâni au auzit acest discurs, au rămas uluiţi, şi-au plecat capul şi nimeni nu-i înţelegea sensul. Dar cum au fost rostite aceste cuvinte, Gloria regală l-a şi părăsit pe Jamsîd.
într-adevăr a fost o prăbuşire lamentabilă, ruşinoasă, încheiată cu moartea cea mai tristă. Mai putem citi chiar în Avesta însăşi în ce fel l-a părăsit Gloria pe Yima: toată o dată, dar împărţindu-se în trei părţi *(Avesta),* sau „în trei treimi" *(Denkart),* şi fiecare parte a mers să-şi afle sălaş în câte un personaj, de astă dată nu „sintetic", ci reprezentativ sub raport analitic pentru câte una dintre funcţiuni: zeul suveran însuşi *{Avesta)* sau un ministru excelent *(Denkart),* apoi Heraclesul iranian care este *Karasăspa* — Garsăsp; în sfârşit Feridun, socotit aici numai ca patron al agriculturii şi întemeietor al medicinii.
Yayâti, fabulosul rege al Indiei *(ibid.,* pp. 274-282), cunoaşte o decădere analoagă, dar postumă, completată cu episodul final al răscumpărării, pe care nu-1 are sau nu-1 mai are legenda lui Yima.
După o domnie fără cusur, în care a acumulat merite la toate cele trei niveluri funcţionale, Yayâti a fost primit în cer, în anturajul zeilor. într-o zi, stând de vorbă cu el, Indra îi pune o întrebare-capcană:

— „Rege Yayâti, fiu al lui Nahuşa, după ce ţi-ai îndeplinit toate îndatoririle, ţi-ai părăsit palatul şl ai plecat în pădure. Te întreb: cu cine te poţi asemui în privinţa meritelor ascetice?"
Imprudent, regele răspunde:

— „Nici printre oameni, nici printre zei, printre Gandharva şi maharşi, nu pot să pomenesc pe cineva care îmi egalează meritele ascetice!"
Indra îşi rosteşte imediat verdictul:
— „Fiindcă îţi dispreţuieşti superiorii, egalii şi inferiorii, meritele tale dispar şi tu trebuie să cazi din cer!"
într-adevăr, regele cade — şi ar coborî până într-o varietate a infernului dacă nepoţii lui, care celebrează un sacrificiu regal conjunct şi deja s-au distins, pe rând, în câte o singură „funcţiune", nu şi-ar reuni meritele şi nu le-ar transfera asupra lui; fapt graţie căruia, înzestrat din nou, regele se ridică iarăşi, definitiv, la cer. De altfel, nu întâmplător nimereşte tocmai la oportunele rezervoare de merite specializate, care sunt nepoţii **săi.** în timpul căderii, el s-a căit cum se cuvine:
— „Rege al zeilor, îi spune acelui Indra care 1-a condamnat, deşi, într-adevăr, dispreţul meu pentru oameni, pentru Gandharva, pentru regi, pentru zei m-a făcut să pierd lumea cerească, lasă-mă acum, când sunt lipsit de lumea zeilor, să-mi doresc să cad în mijlocul unor oameni buni!"
Rugăciune înţeleaptă, pe care zeul i-o îndeplineşte.
Am arătat de mai multe ori că tema „păcatului regelui", păcat *unic* cu urmări totale (cu excepţia salvării prin căinţă), tocmai prin asta se deosebeşte de aceea a celor *trei* „păcate ale răzoinicului", diferite şi succesive, în general independente şi dintre care ultimul provoacă pierzania totală a personajului (cu excepţia salvării prin eliberare interioară). Se poate vedea imediat că, din punctul de vedere al lui Cresus, rege pios, cuceritor şi foarte bogat, legenda grecească aparţine acestui tip; un singur şi acelaşi *hybris* se continuă în cuprinsul celor trei întrebări ale regelui: iluzia de a fi şi dorinţa de a se auzi proclamat nu numai *excellens,* ci şi *summus* — aici în sensul de „cel mai fericit", în timp ce la Yima e vorba de „cel mai puternic" şi la Yayăti de „cel mai merituos". însă domeniul rămâne acelaşi.
Apropiata cădere a lui Cresus este consecinţa acestui *hybris:* zeii greci se supără uşor pentru prosperitatea oamenilor şi le suportă şi mai rău lăudăroşeniile şi sfidările. De altfel, sfârşitul lui Cresus se alătură aceluia al lui Yayâti. în timp ce se prăbuşeşte din măreţia cerească, indianul îşi recunoaşte greşeala, se
umileşte şi în felul acesta se salvează, contrar oricăror aşteptări. Cresus mai întâi îl concediază pe Solon fără menajamente (133), iar mai târziu, o dată cu prăbuşirea într-o nefericire totală şi aparent ireparabilă, se căieşte, îi dă dreptate înţeleptului, şi asta îl salvează.
Herodot (34) spune că, după plecarea lui Solon, „răzbunarea zeilor împotriva lui Cresus s-a revărsat în chip cumplit, ca pedeapsă, cum se poate presupune, pentru faptul că se socotea cel mai fericit dintre oameni". Cumplită şi prelungită răzbunare; fără să ţină deloc seama de măreţia sufletească dovedită de Cresus cu prilejul morţii accidentale a fiului său, zeii îl însărcinează cu pedepsirea pe Cirus, regele Persiei. Dar, o dată pedeapsa administrată până la capăt, când Cresus se află pe rugul unde Cirus a poruncit să fie urcat, iar flăcările deja îl cuprind, se produce convertirea, miracolul, reabilitarea. Condamnatul strigă de trei ori: „Solon!" Cirus cere să fie întrebat cine este protectorul pe care îl invocă. Cresus răspunde (85):
— „Este omul pentru a cărui conversaţie aş da bogăţiile tuturor regilor."
Apoi, la insistenţele persanului, rezumă în câteva cuvinte lecţia primită de la Solon şi îi sfătuieşte pe „cei care se cred fericiţi" să mediteze la ea. Cirus meditează cu viteza unui computer şi dispune să fie stins focul. Fiindcă oamenii nu reuşesc, Cresus îl invocă pe Apolo, care dezlănţuie o ploaie torenţială. Rugul nu-i rezistă. Tratat în mod onorabil de către Cirus, Cresus devine un consilier util şi apreciat la curtea acestuia.
Astfel, comparaţia dintre Yayâti şi Cresus îndeamnă ca scena lui Solon şi scena rugului să nu fie izolate, aşa cum se procedează totdeauna, cum au făcut-o, în cea mai mare parte, şi vechii moralişti de după Herodot, despărţindu-le printr-un întreg interval. Povestirea este unitară şi duce de la păcatul fatal al lui Cresus la fericita căinţă a personajului, de la *hybris-v* său la salvare. Or, se pare că, în aceeaşi epopee, cadrul celor trei funcţiuni ar fi servit şi altor dezvoltări pentru care scena lui Solon constituie doar o introducere.
Pedeapsa aplicată de zei lui Cresus — în ciuda lui Apolo, o vom afla mai târziu — este triplă: fiul său piere cu prilejul unei vânători (34-45), el însuşi poartă un război care se termină dezastruos (46-84), Cirus îl detronează şi îl trimite pe rug (85-87). Deci îi sunt lovite mai întâi posteritatea, apoi puterea militară şi, în fine, regalitatea şi viaţa.
1. Un vis îl avertizează că fiul său, Atys, va pieri din pricina unui vârf de fier. Regele îl căsătoreşte şi îl îndepărtează de armată. Mai mult chiar: dă ordin

să fie scoase dardele, suliţele şi toate armele ascuţite din apartamentul bărbaţilor, unde acestea erau agăţate, şi să fie strânse în depozite, „de teamă să nu cadă vreuna peste fiul său".
Un străin, un frigian, Adrast, întinat de un omor, vine implorându-1 pe rege să-1 primească; Cresus îl purifică şi îl ia pe lângă casă. Dar asta este numai jumătate dintr-o capcană pusă la cale de zei. Iat-o şi pe cea de a doua. în Misia apare un porc mistreţ uriaş „care aduce mari pagube câmpurilor şi pare invulnerabil". Ţăranii vin să-1 implore pe Cresus să trimită împotriva lui o ceată de vânători tineri, sub conducerea fiului său; „El nu se ocupă acum decât de căsătorie", spune regele. Dar tânărul prinţ intervine: nu vrea să pară laş în ochii concetăţenilor, ai soţiei sale în primul rând, şi de altfel viziunea a menţioant doar un vârf de fier, ceea ce nu poate fi colţul unui

mistreţ. Cresus cedează şi i-l încredinţează pe fiul său lui Adrast. în timpul vânătorii, Adrast aruncă o suliţă, ratează animalul şi îl ucide pe prinţ.
2. Mărinimos, Cresus nu-şi pedepseşte oaspetele pentru omorul involuntar şi, în curând, se mai teme doar de creşterea rapidă a puterii lui Cirus. După ce le-a încercat veridicitatea printr-o întrebare-martor, trimite să-i fie consultate oracolele lui Apolo şi Amphiaraos: este cazul să declare război perşilor şi să se alăture, cu armata, trupelor aliate? Cele două oracole sunt unanime în a răspunde că, dacă va porni acest război, va distruge un mare imperiu; în ceea ce-i priveşte pe aliaţi, îl sfătuiesc să caute prietenia celor mai puternice state greceşti. Cresus interpretează prima informaţie drept făgăduiala unei victorii totale.
3. Deşi soliile trimise la Atena şi Sparta nu i-au putut asigura întăriri imediate, Cresus hotărăşte să înceapă războiul. Totuşi, înainte de a porni în campanie, îl consultă încă o dată doar pe Apolo: va fi monarhia lui de lungă durată? Pitia răspunde că, atunci când un catâr va ajunge rege al mezilor, va sosi pentru Cresus momentul să fugă fără a mai opune rezistenţă. Ştiind precis că niciodată un catâr nu va domni peste mezi, Cresus conchide că „nici el şi nici descendenţii lui nu vor pierde imperiul".
Astfel zeii, dorind să pedepsească *hybris-ul* lui Cresus, l-au orbit pe rege fie în privinţa extinderii, fie în aceea a chiar sensului celor trei profeţii. El a crezut că prima profeţie nu se referă decât la război, la bătălia armată împotriva duşmanilor, fără a prevedea accidentul de vânătoare şi stângăcia unui prieten. Auzind-o pe cea de-a doua, nu s-a gândit decât la imperiul persan, pierzând din vedere că şi el însuşi se află în fruntea unui mare imperiu, nu mai puţin vulnerabil, în cea de-a treia profeţie, a considerat cuvântul „catâr" în sensul lui propriu, zoologic, uitând că, la figurat, acesta descria foarte bine starea civilă a lui

Cirus, a cărui mamă era fiica regelui mezilor, neam pe atunci dominant în Iran, şi al cărui tată aparţinea neamului dominat, perşilor.
Dar, sub această continuă orbire, calitatea funcţională a fiecăreia din cele trei pedepse este puternic exprimată.
1. în plină *pace,* în ciuda *îndepărtării oricăror arme periculoase,* în ciuda *căsătoriei* ale cărei prime plăceri ar fi trebuit să-l distragă de la orice alte gânduri pe noul soţ, Atys este ucis de un animal, *flagel al câmpurilor,* şi ca urmare a plângerii *ţăranilor* sinistraţi. Toate accestea pun în joc aspecte ale aceleiaşi funcţiuni, cea de-a treia — fără a mai vorbi despre valoarea agrară a întregii legende, ineseparabilă de aceea a frigianului Attis, care i-a interesat atât de mult pe Mannhardt şi Frazer.
2. începându-şi campania *cu o armată inferioară ca număr* (77,1) şi fără să-i mai aştepte pe greci, Cresus dă o primă *bătălie,* „o izbire cumplită", fără rezultat decisiv (75-76), apoi *acumulează greşeli strategice:* crezând că Cirus nu va îndrăzni să se angajeze într-o campanie pe timp de iarnă, se întoarce la Sardes şi îi concediază pe auxiliarii străini din armata lui. Informat despre asta, Cirus îşi îndreaptă imediat trupele împotriva oraşului Sardes (79). *O a doua bătălie,* costisitoare, este dusă sub ziduri (79-80). Cresus se închide în capitala lui, pe care Cirus o asediază de îndată. *încrezător în fortificaţiile sale,* Cresus uită că un sector, aflat deasupra unui povârniş care părea suficient de abrupt, nu era apărat şi *nici măcar nu-i trece prin cap să-l păzească.* După paisprezece zile de asediu, persanul descoperă punctul slab: armata lui Cirus se năpusteşte într-acolo, Sardes nici măcar nu mai are timp să capituleze (81-84).
3. Luat imediat prizonier, departe de a fi tratat ca un rege, Cresus *este pus în lanţuri* şi dus, împreună cu paisprezece tineri lidieni, spre un rug mare. Pentru a explica acest tratament inuman, Herodot ezită între trei motive: Cirus fie împlineşte un *act de cult,* oferă vreunui zeu un sacrificiu omenesc de „trufandale"; fie execută un *legământ;* fie aşteaptă un *miracol,* vrând să vadă dacă Cresus, căruia i se laudă cucernicia, va fi salvat din flăcări de către un protector divin. Regalitate doborâtă şi terfelită, asasinat sacru — prima funcţiune este implicată sub ambele sale aspecte (86).
între „scena lui Solon", cu triplul ei *hybris,* şi seria celor trei pedepse apar contraste semnificative, cel puţin la două dintre cele trei niveluri. Tellos se acoperă de glorie în luptă, îşi salvează patria şi piere pe câmpul de onoare; Cresus face dovada nepriceperii în ale războiului, îşi pierde regatul şi se lasă capturat în oraşul său cucerit. Cleobis şi Biton adorm liniştiţi, în plină graţie divină, în templul unde i-a adus pioasa lor performanţă; Cresus este înlănţuit pe rug şi, fără pocăinţa manifestată *in extremis,* ar fi pierit în chinuri. Numai

cel de-al treilea termen al scenei lui Solon şi cel dintâi din seria pedepselor ocupă, la al treilea nivel funcţional căruia îi aparţin în mod egal, două compartimente diferite: de o parte *bogăţia* dispreţuită, de cealaltă *posteritatea* pierdută; dar în tablourile trifuncţionale astfel de bifurcaţii sunt frecvente la cel de-al treilea nivel.
Unitatea organică a epopeii lui Cresus, aşa cum am mai spus-o, a încetat foarte de timpuriu să fie resimţită — sau cel puţin şi-a pierdut coerenţa prin hipertrofierea „scenei lui Solon" — drept purtătoare a unei lecţii mai curând morale. Scos din context, primul episod a devenit un loc comun şi a fost amplificat în mod diferit, fără să-şi piardă, de altfel, caracterul general trifuncţional. Astfel, în Diodor din Sicilia, IX 26-27, Cresus nu-1 consultă numai pe Solon ci, împreună cu el, alţi trei „sofişti". Pe cel dintâi, Anacharsis, îl întreabă pe rând care este *cea mai curajoasă* dintre fiinţe, apoi care este *cea mai dreaptă,* pe urmă dacă animalele sălbatice sunt şi ele *foarte înţelepte.* După aceea, pe Solon, Cresus îl întreabă mai întâi pe care dintre toate fiinţele a văzut-o *cea mai*

fericită, şi apoi dacă nu-1 socoteşte pe el, Cresus, drept *cel mai bogat.* Lui Bias şi lui Pittacos nu le mai rămâne decât mărunţişul de după aceste întrebări importante.

I. Câteva reflecţii deschid perspective diverse. în primul rând cu privire la episodul lui Solon.

1. N-are importanţă dacă elementele — povestea lui Tellos, povestea lui Cleobis şi Biton — vor fi fost mai întâi independente, vor fi existat înainte de fabulă: în orice caz nu ele au furnizat, firește, principiul reunirii lor. Dimpotrivă, aptitudinea fiecăreia de a umple cu merite una dintre căsuţele cadrului tripartit le va fi făcut să fie alese şi puse alături. Să reţinem că *exemplum* al morţii în război este luat de la cetatea Atenei, şi acela al morţii sfinte este găzduit de templul Herei.

2. Fabula lui Solon nu face o prezentare statică a celor trei funcţiuni, ci schiţează o dinamică a raporturilor, a trecerilor de la una la alta. Tellos, prosper şi prolific (III), se ridică deasupra acestei condiţii prin eroism (II); Cleobis şi Biton, atleţi viguroşi (II), se ridică, pentru a se sfârşi, la un soi de sfinţenie, prin-tr-o conduită religioasă exemplară (I). în ceea ce-1 priveşte, Cresus, totuşi cel mai înţelept şi mai cucernic dintre toţi (I), şi chiar viteaz (II), se îndreaptă rapid spre pierzanie fiindcă şi-a supraestimat bogăţia (III). în consecinţă, ordinea introducerii funcţiunilor în fabulă este III III în ceea ce priveşte cariera personajelor, dar III III în privinţa acţiunii lor finale şi a modului lor de a muri. Redevine III III în partea a doua — pedepsele — a epopeii lui Cresus.

3. Oricum, aspectul „bogăţie" al celei de-a treia funcţiuni se depreciază prin aceste comparaţii, atât în fabula lui Solon cât şi în seria nenorocirilor lui

Cresus care, o dată cu regatul, îşi pierde şi comorile. într-un sens, epopeea lui Cresus se limitează la o schimbare radicală, la o răsturnare a judecăţii pe care regele decăzut o are despre bogăţie. Pe moment, el nu-i iartă lui Solon faptul de a nu-1 fi declarat cel mai fericit dintre oameni şi de a-1 fi făcut să presimtă deşertăciunea comorilor lui (32-33); când intră în luptă, rămâne iarăşi surd la sfaturile înţeleptului Sandanis din Lidia, care îi arată că bogăţia este nu numai zadarnică, ci şi periculoasă din cauza poftelor pe care le provoacă (71): „Sandanis nu 1-a convins pe Cresus", spune pe scurt Herodot. Dar, pe rug, ex-regele înţelege acest lucru şi, ajuns consilierul respectat al învingătorului său, îi transmite acestuia lecţia (88-89). Arătând spre soldaţii perşi ce jefuiau Sardes,îl întreabă: „Ce face cu atâta sârg mulţimea asta?" — „îţi jefuieşte capitala, răspunde Cirus, îţi ia bogăţiile" — „Nu, doamne, nu mai este oraşul meu, nu mai sunt comorile mele ceea ce jefuiesc ei. Nimic din toate astea nu-mi mai aparţine. Mulţimea ia şi cară ceea ce este al tău". Iar lui Cirus, care îi cere sfatul, îi spune (89):

— „Perşii, obraznici din fire, sunt săraci. Dacă îngădui să jefuiască oraşul şi să-şi păstreze prada, probabil că acela care va avea partea cea mai mare va fi şi cel mai dispus să se revolte. Deci, dacă îmi asculţi sfatul, porunceşte câtorva dintre gărzile tale să se aşeze la porţile oraşului şi să le confişte trupelor prada pentru că trebuie, le vor spune, să-i fie oferită lui Zeus dijma care i se cuvine."

Cirus dă imediat ordinele necesare, mai ascultător şi mai raţional decât fusese Cresus în faţa înţelepciunii lui Solon.

II. Considerată în ansamblu, epopeea lui Cresus mai deschide şi alte perspective.

1. Adevăratul subiect este atotputernicia Sortii, neputinţa omului, oricare i-ar fi virtuţile şi eforturile, de a-i scăpa, neputinţa zeilor înşişi de a-1 salva. în punctul în care am întrerupt-o, epopeea lui Cresus este chiar aceea a „păcatului regelui", care provoacă mânia şi tripla pedeapsă a zeilor şi, după cum am văzut, chiar aşa îl şi prezintă Herodot în capitolul 34: „După plecarea lui Solon, răzbunarea zeilor s-a revărsat în chip cumplit asupra lui Cresus, ca pedeapsă, după cum se poate presupune, pentru faptul că el se socotea drept cel mai fericit dintre oameni." Dar de ce a comis un asemenea păcat grosolan, el, cel atât de înţelept, de cucernic, de generos în materie de sanctuare, oricând gata să asculte oracolele? Explicaţia se găseşte în ultima parte a epopeii, cea mai patetică şi mai profundă decât tot jocul terestru care a precedat-o. Ea descoperă o cauzalitate cu două etaje.

Recunoscător pentru sfatul pe care Cresus i 1-a dat de a opri jefuirea oraşului „său", Cirus îi acordă o favoare la alegere. Cresus îi răspunde (90):

— „Doamne, cea mai mare favoare ar fi să-mi îngădui să-i trimit zeului grecilor, aceluia dintre toţi zeii pe care l-am respectat cel mai mult, lanţurile pe care le vezi, cu porunca de a-1 întreba dacă este îngăduit să fie înşelaţi cei care au binemeritat din parte-i."

Consultat şi mustrat în felul acesta, Apolo răspunde prin vocea Pitiei (91):

„Chiar unui zeu îi este cu neputinţă să ocoleacă sorţii însemnaţi de destin. Cresus este pedepsit pentru crima celui de-al cincilea strămoş al său care, simplu soldat al unui rege din neamul Heraclizilor, a cedat intrigilor unei femei prefăcute, şi-a ucis stăpânul şi a uzurpat coroana la care nu avea nici un drept [Gyges: Herodot, I 13]. Apolo voia să îndepărteze de Cresus nenorocirea întâmplată oraşului Sardes şi s-o facă să cadă asupra copiilor lui. Dar i-a fost imposibil să le înduplece pe Moire. L-a făcut pe prinţ să beneficieze de tot ceea ce a putut obţine de la ele. A întârziat cu trei ani căderea oraşului Sardes. Să afle Cresus că a fost capturat cu trei ani mai târziu decât prevedea destinul său. în al doilea rând, Apolo l-a salvat din mijlocul flăcărilor..."

Oracolele însele au spus adevărul, adaugă Pitia, l-au avertizat pe Cresus, dar Cresus, orbit, nu le-a înţeles. Herodot menţionează că, atunci când a fost informat în legătură cu răspunsul, „acesta a recunoscut că fusese

greşeala lui şi nu aceea a zeului". Greşeala lui sau moştenirea fatală din partea celui de-al cincilea strămoş.
In această perspectivă, greşeala, ispăşirea, salvarea finală a lui Cresus apar — pentru acelaşi motiv ca şi „cele trei păcate ale războinicului" şi consecinţele lor din epopeea lui Sisupăla, cea a lui Starcatherus şi cea a lui Heracles — drept efecte inevitabile ale conflictului dintre zei: regele lidienilor, pierdut dinainte şi totuşi salvat *in extremis,* este şi el „miza jocului zeilor" *(Mythe et epopee* II, prima parte): Apolo şi-1 dispută, prin intermediul greşelii lui în calitate de rege şi al erorilor lui omeneşti, cu Eriniile răzbunătoare ale Heraclidului pe care strămoşul îl ucisese şi cu Moirele însărcinate cu această răzbunare; ca şi eroul indian care pătimeşte între Vişnu şi Siva, cel scandinav — între ÎTzorr şi Odînn, cel grec — între Atena şi Hera. îndeosebi cei trei ani de suspendare obţinuţi de Apolo pentru Cresus — în timpul cărora regele comite greşeala de orgoliu şi suportă consecinţele — trimit, ca un ecou îndepărtat, la cele trei vieţi

dăruite de Odinn lui Starcatherus, cu condiţia ca acesta să comită câte o greşeală în fiecare dintre ele.
2. în partea a doua a epopeii lui Cresus — pedeapsa — am văzut că fiecare dintre cei trei timpi funcţionali rezultă, în ordinea crescătoare a funcţiunilor, dintr-o profeţie prost interpretată. Este remarcabil că, deşi veridicitatea, *potentia* acestor profeţii e aceeaşi, *dignitas* nu este la fel. Cea care introduce mistreţul devastator şi moartea lui Atys nu constituie decât o viziune de vis, a cărei origine nu ni se indică. Cea care introduce războiul prost inspirat implică personal un zeu şi un erou ce sunt consultaţi, Apolo şi Amphiaraos — Amphiaraos care, în timpul vieţii, era în acelaşi timp prezicător şi războinic. în fine, viziunea care anunţă sfârşitul regatului Lidiei este oferită numai de cel mai prestigios dintre oracole, de Apolo, la Delfi. Aceeaşi inegalitate se poate remarca şi în privinţa plăţii informatorilor divini de către Cresus. Visul, singurul mesaj evident ameninţător şi recunoscut ca atare de rege este, bineînţeles, gratuit şi Cresus îi opune, prea târziu, numai precauţii absolut omeneşti (34). Ulterior, le oferă lui Apolo şi lui Amphiaraos cadouri măreţe, cu nuanţe interesante: el îi duce multivalen-tului Apolo, înainte de consultarea privind războiul, în afară de o mare cantitate de aur, două cratere enorme şi nişte vase de cult (50-51); îi consacră lui Amphiaraos, „pentru ceea ce învaţă de la vitejia şi nenorocirile lui", un scut şi o săgeată din aur masiv (52). în sfârşit, înainte de a-1 fi consultat în legătură cu regalitatea şi cu dinastia, acoperă cu aur întregul Delfi: trimite fiecărui cetăţean câte două statere de aur, ceea ce îi aduce recunoştinţa locuitorilor, care îi dau întâietate la consultări, imunitate şi privilegiul de a fi naturalizat la simpla sa cerere (54).
3. Tot în partea a doua a epopeii, mai multe teme folclorice bine cunoscute au slujit la împodobirea schemei funcţionale. Din folclorul basmelor — tema precauţiilor inutile, prezentă până în zilele noastre în Orientul Apropiat; din folclorul războiului, tema incintei bine păzite, în afară de un punct socotit pe nedrept ca inaccesibil; din folclorul juridic — condamnatul salvat *in extremis* de către un cuvânt enigmatic. Dar, aşa cum s-a remarcat mai sus în legătură cu „fericiţii" din scena lui Solon, Tellos şi cei doi fraţi, oricare ar fi proveninenţa acestor episoade ele n-au putut *produce* cadrul raţional unde au fost *inserate,* fiindcă erau capabile să umple mai bine o altă cutare sau cutare căsuţă.
O ultimă întrebare, insolubilă în actuala situaţie a dosarelor. Să fie oare grecească, din Delfi, epopeea lui Cresus, aşa cum s-a crezut? Sau provine dintr-o tradiţie a Asiei Mici?
Folclorul frigian putea pătrunde în Lidia, dacă este să judecăm după însăşi povestea lui Atys, fiul lui Cresus, evident deformată de către aceea a lui Attis,

dar mai ales după faptul că regatul ultimilor prinţi cuprindea, în afară de Halys, cu excepţia Ciliciei şi a Liciei, toate neamurile din Asia Mică, în mare parte indo-europene: fie asianice, fie traco-frigiene, fie greceşti. Cresus îi supusese în special pe ionieni (26), care după aceea i-au rămas uimitor de credincioşi (75, Tales devine inginerul lui; 76, Miletul refuză să se alieze cu Cirus), şi care, conform lui Herodot (94), aveau moravuri şi obiceiuri destul de asemănătoare cu cele ale lidienilor. Abundenţa în ciclul troian a temelor trifuncţionale (a se vedea, mai sus, *Schiţele* 51,52, 53), tradiţia şi reflecţiile filosofice ale ionienilor (fiii lui Ion purtători de funcţiuni; cetatea ideală, trifuncţională a lui Hippodamos din Milet) prefigurează o variantă a celei de-a doua soluţii: lidiană (cf. Herodot I 87, începutul) sau frigiană sau ioniană.
Discuţia dintre Solon şi Cresus se apropie, în orice caz, de cea a lui Silen cu regele frigian Midas. Or, această tradiţie îmbracă uneori o formă trifuncţională. Putem citi în Elian, *Varietăţi istorice* III 18, după un autor din secolul al IV-lea, Teopomp, că Silen 1-a informat pe Midas despre existenţa într-o insulă din Oceanos a două mari cetăţi ai căror locuitori sunt conformi etichetării cuprinse în numele lor: *Combativa* şi *Cucernica* TT\V uev Maxi^ov, TT)V 6e E0oe(îf[. Într-o bună zi, oameni din cele două cetăţi au debarcat pe continentul nostru, dar, văzând în ce constă fericirea noastră, s-au retras. Textul, trecând rapid peste acest punct, nu precizează că din pricina repulsiei faţă de forma noastră de *bogăţie* şi de *economie,* dar acest lucru reiese din ceea ce Silen a spus mai întâi despre *Cucernici,* la care există o abundenţă totală şi fără muncă, şi mai ales despre *Combativi,* la care aurul şi argintul există din belşug, dar fără a avea mai multă valoare decât fierul la noi. Acest lucru reiese şi din personalitatea lui Midas, destinatarul predicii lui Silen: la fel şi mai mult decât Cresus, Midas este foarte bogatul, *omnium mortalium ditissimus* (Valerius Maximus, I 6, 2, 2: Cicero, *De divinatione* I 26), şi soarta aceasta i-a fost

anunţată din fragedă pruncie de o minune: în timp ce el dormea, în gură îi intraseră furnici şi adunaseră acolo provizii „printr-o muncă foarte însufleţită şi fără să-şi cruţe osteneala" (Elianus, *Varietăţi istorice* XII 45). Un astfel de simbol agricol şi al iscusinţei prefigura comorile metalice cărora, la paragraful următor, Valerius Maximus, făcând o comparaţie între ele şi albinele care onoraseră gura lui Platon, le subliniază caracterul fragil *{caduces,fragiles),* justificând astfel dispreţul pe care Cucernicii şi Combativii din sceneta lui Midas îl manifestă cu privire la Lumea a Treia, lumea lui, lumea noastră. Şi tot astfel Pindar a îndreptat judecata lui Silen însuşi despre falsa fericire a celor bogaţi (Scoliast la *Norii* lui Aristofan, 223):
— „Sărmanule efemer (Aristofan îşi va aminti cuvântul şi îl va pune în gura lui «Silenului» Socrate), sărmanule efemer, tu spui prostii când îmi lauzi bogăţiile tale..."
Conversaţia dintre Solon şi Cresus este doar una dintre numeroasele aplicaţii morale ale cadrului celor trei funcţiuni. Voi aminti altele două:
1. Cea mai obişnuită, cel puţin cea pe care cercetările noastre comparative au întâlnit-o cel mai adesea, cu o mare varietate de afabulaţie, este tema alegerii între mai multe lucruri, atitudini, destine etc, ţinând fiecare de cele trei funcţiuni. Tema lui Solon şi a lui Cresus aparţine unei varietăţi ilustrate prin multe creaţii, unde întrebările provoacă alegerea. De pildă, Boite şi Polîvka, *Anmerkungen* II, pp. 357-359, comentariu la Grimm, *Kinder- und Hausmărchen,* 94: „Care este cel mai frumos? Cel mai puternic? Cel mai bogat?" — cu diminuarea, frecventă în poveşti, a primei funcţiuni şi a dedublării celei de-a treia. Uneori chestionarul depăşeşte cadrul triplu şi face să dispară cele trei funcţiuni — când acestea sunt prezente acolo — printre multe altele. Dintre numeroasele exemple, ne gândim la variantele din *Banchetul celor şapte înţelepţi,* la Tales fiind respinse şi înlocuite termen cu termen soluţiile pe care regele Egiptului, Amasis, le-a dat la nouă întrebări (Plutarh):
Tema capătă uneori forma unei înlănţuiri pornind de la o întrebare unică. De pildă, la întrebarea: „Cine este cel mai bătrân?", primul care răspunde trimite la o fiinţă care ea însăşi se recuză şi trimite la o alta — şi tot astfel, un timp mai mult sau mai puţin îndelungat, până la răspunsul „adevărat". în afara

întrebări:	*Răspunsul lui Amasis:*	*Corectura lui Tales:*
Care este cel mai bătrân?	timpul	Zeul
Care este cel mai mare?	lumea	spaţiul
Care este cel mai frumos?	lumina	lumea
Care este cel mai înţelept?	adevărul	timpul
Care este cel mai obişnuit?	moartea	speranţa
Care este cel mai folositor?	Zeul	virtutea
Care este cel mai dăunător?	demonul	viciul
Care este cel mai puternic?	norocul	nevoia
Care este cel mai lesnicios?	plăcerea	ceea ce este conform cu natura

celebrelor exemple celtice, putem cita, împreună cu Ruben, *Krishna, Istanbul Yazilar,* 17, 1943, p. 191, o povestire indiană, unde se pune întrebarea: „Cine este cel mai bogat?": broasca ţestoasă trimite la Gange, care trimite la Ocean, şi aşa mai departe, străbătându-se pământul, munţii, Brahma, Vedele şi sacrificiile, ajungându-se la unul singur cu adevărat bogat, care este Vişnu. (Cf. Jan de Vries, *Die Mărchen von klugen Rătsellosern, Folklore Fellows Communications,* 73, 1928).
2. Pe de altă parte, conversaţia dintre Solon şi Cresus este înrudită cu tema „modurilor de viaţă", cu sau fără o clasificare a valorilor, atât de abundent reprezentată în literatura greacă şi latină, dar şi în alte părţi. A se vedea Rudolf Heln, *Lucian und Menipp,* 1906, p. 51 şi n. 1, pp. 251-253; L. Radenmacher, „Tausch der Lebenslose und Lebensguter", *Wiener Studien,* 47,1929, pp. 79-86; Ottto Weinreich, „Zur Wahl der Lebensguter", *ibid.,* 48, 1930, pp. 198-201; şi mai ales Robert **Joly,** *Le theme philosophique des genres de vie dans l'Antiquite classique, Academie Royale de Belgique, Classe des Lettres, Memoires,* 51,3, 1956.
Domnul Daniel Dubuisson a găsit în Irlanda o variantă apropiată de „lecţia lui Solon": „The Apologues of Saint Columba and Solon or the «Third Fun'c-tion» Denigrated", *Journal of Indo-European Studies,* 6, 1982, pp. 231-242. Varianta aceasta este clar trifunctională.

56 *Moartea si testamentul lui Heracles*

Un fapt constatat în mai multe rânduri şi de altfel firesc este că atunci când o povestire mitica, legendară sau epică puţin mai dezvoltată scoate în evidenţă, într-un cadru sau într-una dintre marile sale articulaţii, o aplicare la structura celor trei funcţiuni, pot fi recunoscute acolo şi alte aplicaţii.
Uneori în interiorul aceleiaşi aplicaţii majore, într-una dintre subdiviziunile ei, se inserează o replică minoră a schemei. Domnul Udo Strutynski a analizat de curând, cu multă fineţe, acest tip de asamblare în legenda lui Gawain şi a Cavalerului Verde (Homage to Georges Dumezil, Journal of Indo-European Studies, *Monograph n°*

3, pp. 35-53 „Honni soit qui mal y pense: the Warrior Sins ofSir Gawain") şi eu însumi am semnalat mai multe cazuri în epopeea istorică, la Roma: de pildă, la origini, Romulus împreună cu Numa constituie termenul celei dintâi funcţiuni (I_{1y} I_2) din suita regilor preetrusei, înainte de Tullus Hostilius (II) şi Ancus Marcius (III), dar propria lui viaţa, între naşterea şi stabilizarea în prima funcţiune sub formă de tiranie, se desfăşoară de-a lungul a trei perioade în timpul cărora el este asociat câte unei „dubluri" caracterizate funcţional — una pastorală, cu Remus (III), una războinică, alături de Lucumon (II), şi una de suveranitate politico-religioasă, cu Titus Tatius (I).

Cel mai adesea, aplicaţiile cadrului celor trei funcţiuni nu se întrepătrund de o asemenea manieră, ci se juxtapun sau se suprapun. Astfel, aşa cum am văzut, dacă prăbuşirea Troiei este justificată de arbitrajul imprudent alprin-(ului-păstor Paris între cele trei zeiţei „funcţionale" (Sch. 57), *acest lucru se datorează, din timpuri mai îndepărtate, şi triplei impietăţi a regelui Laomedon* (Sch. *52),* iar înainte de Laomedon, însăşi întemeierea oraşului prilejuise o serie trifunctională de semne divine *(Sch.* 53).

Nu este deci de mirare că un asemenea număr mare de teme trifuncţio-nale se întâlneşte în viaţa lui Heracles, al cărei cadru mai general îi corespunde, mutatis mutandis, *aceluia al indianului Sisupăla şi al scandinavului Starkaăr: [e]a este într-adevăr delimitată de trei greşeli funcţionale, de aşteptat într-un*

asemenea tip de biografie eroică, fiecare prilejuind o consultare la Delfi, iar ultima antrenând în acelaşi timp moartea terestră şi o formă de transfigurare: nesupunerea prelungită la ordinul lui Zeus, laşitatea în cazul morţii lui Iphitos, pasiunea adulteră pentru Iole (Heur et malheur du guerrier, *1969, pp. 59-90;* Mythe et epopee II[3]*,1982, pp. 117-124).*

Vom semnala aici câteva dintre respectivele aplicaţii secundare în scena finală a epopeii lui Heracles.

Deşi Eurytos, regele Ehaliei, i-a refuzat mâna fiicei sale Iole, Heracles n-a renunţat la acest proiect, cu toate că ulterior s-a căsătorit cu Deianira şi a avut cu ea un fiu, pe Hyllos, care, după unele versiuni, fie este deja un bărbat tânăr, fie se află în pragul adolescenţei atunci când eroul distruge oraşul Ehalia, îl ucide pe Eurytos şi o capturează pe Iole. Geloasă, îngrijorată, Deianira îi trimite lui Heracles îmbrăcămintea de gală pe care a înmuiat-o în sângele centaurului Nessos: ea s-a încrezut în vorbele perfide ale lui Nessos muribund şi a crezut că, în felul acesta, va recâştiga dragostea exclusivă a soţului ei. In realitate, sângele centaurului conţine o otravă îngrozitoare care, încălzindu-se în contact cu pielea, îi provoacă lui Heracles o arsură insuportabilă. Printre alte variante, dintre care principalele se găsesc în *Trahinienele* lui Sofocle, în Diodor din Sicilia (IV 38) şi în *Biblioteca* aşa-numită a lui Apollodor (II 7,7), scena se reduce la următoarele: din proprie iniţiativă sau la porunca oracolului din Delfi, eroul, devorat de otravă, este ars pe muntele (Eta, dar de-abia s-a aprins rugul, când Zeus, cu ajutorul unui fulger, îl ridică pe fiul său spre lumea zeilor. Scena aceasta grandioasă este evident structurată.

Există, subînţeleasă, o triadă de focuri, de focuri succesive, dintre care al doilea şi al treilea repară sau anulează efectul precedentului. Acumularea nu este întâmplătoare, fiindcă presupune o clasificare întemeiată nu pe cele trei funcţiuni, ci pe modurile de manifestare a acestor focuri. Totuşi, aşa cum se întâmplă adesea în materie de clasificare tripartită a focurilor, sub unele aspecte acumularea se alătură structurii trifuncţionale. Să examinăm cele trei focuri în ordinea în care apar ele.

1. în primul rând focul invizibil, care se află în stare latentă în otravă şi pe care îl trezeşte căldura omenească (Apollodor, Diodor) sau vecinătatea flăcărilor (Sofocle). Deşi Sofocle *{Trahinienele,* 1049-1050) descrie suferinţele lui Heracles ca pe o muşcătură, o sfâşiere a cărnii, cu spasme, uscare a plămânilor şi sleire a sângelui, totul se rezumă la o încingere şi o combustie internă, şi Heracles ţipă (1082-1083) când, după o acalmie, durerea reîncepe:

e6aX4*€v aTT|C

„Convulsia asta nenorocită mă arde din nou, mi-a pătruns în coaste..."

De altminteri, Deianira spune, când, prea târziu îngrijorată, îşi aminteşte ce s-a întâmplat după ce soarele a ajuns la smocul de lână pe care îl folosise ca să ungă cu filtrul centaurului tunica (693-704):

„La întoarcerea în camerele mele, văd o minune inexplicabilă. Aruncasem la întâmplare, în plină căldură a unei raze de soare, ghemotocul de lână pe care îl folosisem. Acesta, abia încins, s-a şi topit şi a dispărut în întregime, lăsând numai un praf subţire, aşa cum vedem căzând sub ferestrău la tăierea unui lemn. Iată ce a devenit ghemotocul acolo, pe jos, în locul unde se aflase, şi unde acum fierbea o spumă asemănătoare lichidului gros care curge din-tr-un strugure la cules [...]."

Păstrată la umbră, aşa cum recomandase centaurul (568-576), otrava conţinea deci, precum sulful din chibriturile noastre, un foc virtual, care nu aştepta, pentru a se dezvălui, decât contaminarea cu un foc real. De aceea,încre-dinţându-i lui Lichas, mesagerul lui Heracles, ceea ce ea credea a fi un talisman de dragoste, Deianira îi enumerase toate focurile naturale de care trebuia să-1 ţină departe (604-609):

— „Când îi vei da lui Heracles tunica, îl vei preveni că nici un muritor nu trebuie s-o poarte *pe piele* înainte de

el şi că nu trebuie expusă nici la *lumina soarelui,* nici la focul din altare, nici *la flăcările din cămin,* până în momentul când, pentru sacrificarea unui taur, el o va îmbrăca sub privirea zeilor."
2. Un al doilea foc, focul cunoscut, al experienţei şi al uzanţei noastre, focul unui rug, TTupd, este chemat, dacă putem spune aşa, să stingă acel foc lăuntric, fără flacără, care nu putea fi descoperit decât prin efectele sale; Heracles va muri — cel puţin noi credem că va muri — ars, aşa cum s-ar fi întâmplat, pe acest rug, cu orice lucru pământean. Sofocle îi lasă iniţiativa eroului însuşi (1191-1199), care îi spune fiului său Hyllos:
„— Cunoşti vârful (Eeta, muntele lui Zeus?
— îl ştiu, l-am urcat adesea pentru a aduce sacrificii.
— Acolo trebuie să-mi duci de aici trupul, cu mâinile tale şi alături de prietenii pe care ţi-i alegi. După ce vei fi doborât mulţi stejari cu rădăcini adânci şi vei fi tăiat mult lemn de măslin bărbătesc sălbatic, aruncă-mi acolo trupul şi arde-1, aprinzând rugul cu o torţă de pin."

Tânărul refuză să ajungă astfel la paricid, dar acceptă să-1 ducă pe tatăl său şi să înalţe rugul, pe care altcineva îl va aprinde.
La Apollodor şi în alte povestiri, Heracles se hotărăşte să se lase ars pe (Eta la ordinul zeului din Delfi, dat la cea de-a treia şi ultima consultare. La care Diodor adaugă o precizare ce va confirma curând darul constând în arcul şi săgeţile pentru Filoctet: Heracles, spune zeul, trebuie să meargă pe muntele (Eta uera TTJC TToXeuiicfjc Siaoicevjfjc, *cu echipamentul de război* (IV 38, 3). în felul acesta, bărbatul robit simţurilor a fost devorat de focul viclean al otrăvii, dar pe învingătorul atâtor duşmani şi monştri îl va elibera focul copacilor îngrămădiţi.
3. Totuşi nu el îl va izbăvi, fiindcă un al treilea foc i se substituie, focul supranatural, divin, venit de mai sus decât vârful (Eta: fulgerul lui Zeus. Iată scena, prezentată cu sobrietate de Diodor *(ibid.,* 4-5). Iolaos şi tovarăşul său i-au transmis eroului torturat răspunsul lui Apolo: „Duceţi-1 pe Heracles pe (Eta în ţinută războinică şi înălţaţi un rug mare. De rest se va ocupa Zeus." Heracles se suie deci pe rugul pe care Filoctet, în nişte condiţii pe care le vom examina imediat, îl aprinde. Dar nu torţa aceasta va încheia viaţa lui pământeană: din cer cade fulgerul, şi grămada de lemn este transformată brusc în cenuşă. Când se răscoleşte acolo pentru a fi scoase osemintele, nu mai apare nimic: fulgerul 1-a dus pe Heracles la zei.
înlănţuirea acţiunii celor trei focuri imaginabile constituie o structură pe care o vom atribui cu atât mai puţin întâmplării cu cât ea este utilă pentru a justifica ciudăţeniile şi în primul rând pentru a împărţi în trei etape acest sfârşit de viaţă. Fiindcă nu este de la sine înţeles faptul că Heracles trebuie să suporte, într-un răstimp atât de scurt, aceste ultime lovituri pentru a putea trece de pe pământ în Olimp: Ganimede şi Dioscurii au avut parte de mai puţine probleme în respectiva trecere. Aici ideea dominantă este, desigur, evantaiul de puteri ale focului, la bine şi la rău, pentru pedepsire şi pentru purificare, pentru moarte şi pentru nemurire. Cei răspunzători de epopeea lui Heracles au revărsat această bogăţie de înţelesuri asupra sfârşitului unei vieţi care, şi ea, s-a petrecut între nenorocire şi fericire, între umilinţă şi glorie — dacă nu cumva, aşa cum se va spune mai târziu, între viciu şi virtute.
Deşi am analizat mai sus doar clasificarea fundamentală — focul primejdios, latent, ce poate fi descoperit numai datorită efectelor sale; focul obişnuit, mijloc de distrugere şi deci de curăţire, mânuit de om; focul divin manifestat prin fulger —, aceasta se dezvoltă şi în legătură cu alte clasificări ternare.
Mai întâi cu aceea a celor trei funcţiuni, în ordinea III, II, 1, şi asta în raport cu două puncte de vedere.
UITAREA OMULUI SI ONOAREA ZEILOR
1. în privinţa carierei eroului. Dacă focul otrăvii îl pedepseşte în mod spectaculos pe *bărbatul supus simţurilor,* pe *adulter,* focul rugului constituie prilejul unei ultime parăzi a *eroului sub arme;* iar fulgerul este instrumentul *apoteozei,* al promovării muritorului la rang de nemuritor.
2. în ceea ceea ce-i priveşte pe „cei care au aprins rugul", pe cei răspunzători de foc. Cei răspunzători de focul otrăvii sunt, din apropiere, *o femeie geloasă,* şi, din depărtare, un centaur *în călduri.* Filoctet, care, înconjurat de „tovarăşi aleşi de el", aprinde rugul, este însuşi tipul *războinicului grec tânăr,* aşa cum au arătat atât de bine domnii J.-P. Vernant şi P. Vidal-Naquet. Zeus, *suveranul universului,* slobozeşte fulgerul care dă naştere unui zeu.
Dar aceste clasificări ale felurilor focului şi ale funcţiunilor pe care acesta îl serveşte se asociază cu o altă concepţie ternară, în funcţie de o ajustare de altminteri frecventă în India (unde este vorba, totuşi, mai curând de cer prin Soare, de atmosferă prin fulger, de pământ prin focul de sacrificiu şi prin toate focurile „noastre"): aceea a etajelor suprapuse ale universului. Acest lucru se simte imediat în privinţa rugului care, deşi aprins pe (Eta, cât mai aproape de cer, aparţine lumii noastre şi, de asemenea, în privinţa fulgerului, trimis de sus de către stăpânul cerului. Focul otrăvii vine, în felul său, din lumea subterană. Instrument al morţii, este furnizat de un mort. Acest lucru i-1 explică Heracles fiului său Hyllos la sfârşitul *Trahinienelor* (1157-1163):
„Ascultă deci. Acum trebuie să arăţi că meriţi să fii numit fiul meu. Odinioară, un oracol al tatălui meu dezvăluise că nu voi pieri de mâna unui om viu, ci din pricina unui mort, locuitor al Hadesului, 'Ai6ou okirnip. Oracolul s-a împlinit. Centaurul este mort, şi el mă ucide..."
Prin centaur, care aparţine, de la moartea sa, Hadesului subteran, focul-otravă ocupă ultimul etaj al triplei localizări cosmice a focurilor.

Dar, în scena finală a epopeii, lucrul cel mai vrednic de interes este ceea ce am numi mai degrabă cele trei donaţii testamentare ale lui Heracles — dacă ultima nu ar fi, cu timpul, pur şi simplu un abandon consimţit şi încrezător: „Tată, îmi pun sufletul în mâinile tale..."
Lista nu figurează în întregime (III II /1) decât la Sofocle dacă, în mod cu siguranţă justificat, completăm *Trahinienele* cu *Filoctet.* Ceilalţi doi „martori" principali nu reţin fiecare decât doi termeni, dar o fac în combinaţii variate care demonstrează solidaritatea ansamblului (III şi I la Apollodor, III şi II la Diodor).
68
69
GEORGES DUMEZIL
UITAREA OMULUI SI ONOAREA ZEILOR
în momentul când marele aventurier îşi încheie atât de dureros viaţa, i-au mai rămas puţine lucruri la care să ţină. Regat nu are. Şi-a urât soţia, crezând-o vinovată de farmecele otrăvii. Nu pare îngrijorat de viitorul fiilor săi, mai ales de acela al lui Hyllos, şi nici de al acelora care îl însoţesc: le cere servicii, le dă misiuni — nu sfaturi, nici bogăţii. De fapt, îi rămân numai trei bunuri. Acestea sunt, în ordinea descrescătoare a rangului lor, persoana lui chiar, armele sale, pe care oracolul din Delfi i-a ordonat să le ia cu el pe rug, şi tânăra Iole, pe care o iubeşte cu pasiune, care este orfană din vina lui şi pe care moartea lui o va lăsa pradă, fără speranţă, nenorocirii. în ordine inversă, el pune la punct destinaţia acestor bunuri.
Apollodor scrie, înlocuindu-l pe Filoctet din vulgata cu tatăl său Poias:
1. Heracles, după ce l-a însărcinat pe Hyllos, cel mai mare dintre fiii pe care i-a avut cu Deianira, *să se căsătorească cu Iole* de îndată ce va fi devenit un om pe picioarele lui,
2. s-a dus pe muntele CEta, care se află pe teritoriul trahinienilor, a ridicat un rug, s-a urcat deasupra şi a ordonat să fie aprins. Nimeni nu voia să facă acest lucru, dar Poias, care trecea pe acolo în căutarea vitelor sale, a aprins focul, şi Heracles *i-a dăruit arcul său.*
3. în timp ce rugul era cuprins de vâlvătăi, un nor, se spune, s-a aşezat deasupra lui Heracles şi, cu un tunet, *l-a luat la cer.* Acolo acesta a primit nemurirea şi s-a împăcat cu Hera, cu a cărei fiică, Hebe, s-a căsătorit.
Să examinăm cei trei timpi.
1. Bineînţeles, Sofocle a obţinut cele mai bogate efecte din strania misiune pe care Heracles i-o dă fiului său — de a o *lua în căsătorie pe propria sa concubină* care, deşi în mod involuntar, a constituit prilejul tuturor nenorocirilor, tortura lui Heracles şi sinuciderea Deianirei. Să recitim această scenă admirabilă *(Trahinienele,* 1211-1246), mai curând decât nota naivă pe care Frazer a agăţat-o de scurta frază a lui Apollodor *(Bibliotheque,* coli. Loeb, v. II, p. 269, n. 45).
2. *înmânarea arcului şi a săgeţilor* de către Heracles lui Filoctet, ca şi destinul ulterior al acestui băiat nefericit şi al săgeţilor fatale, indispensabile căderii Troiei, i-au oferit lui Sofocle materia uneia dintre cele mai umane tragedii ale sale. Dăruirea armelor se află la originea tuturor întâmplărilor. Să recitim *Filoctet,* 798-801. Eroul, cuprins de una dintre crizele de durere care îi făceau viaţa insuportabilă, îi cere lui Neoptolem, care încă ezită între datoria de a lăsa să se facă dreptate şi misiunea sa plină de perfidie, să fie aruncat în cuptoarele lui Hefaistos:
„Copile, nobile copil, ia-mă cu tine, mă arde în focul din Lemnos, aşa cum nici eu, odinioară, n-am refuzat s-o fac pentru fiul lui Zeus, în schimbul armelor care acum îţi sunt încredinţate ţie spre păstrare!"
3. Norul-vehicul pe care Apollodor îl pune la dispoziţia lui Heracles şi tunetul însoţitor sunt o atenuare a scenei grandioase schiţate de Diodor, conform căreia, aşa cum am văzut, flacăra cerească, fulgerul (tcepauvoi) se abate, sub ochii noştri, asupra rugului abia aprins. Fulgerul acela, dacă putem spune astfel, îl transformă pe erou în el însuşi, pe omul fiu al lui Zeus în zeu printre zei. Mai târziu, *Hermatimos* al lui Lucian va aduce o altă modificare. Ironicul Licinos va spune, făcându-l să dispară pe Zeus şi atribuind „eliberarea" numai focului din rug, dar explicând corect natura acestei eliberări (7):
Când eroul s-a lepădat de tot ceea ce primise ca muritor de la mama sa şi când nu i-a rămas decât elementul divin, purificat prin foc şi eliberat de orice pată, acesta s-a înălţat la cer. Tot aşa cei pe care filosofia, asemănătoare focului ceresc, i-a eliberat de tot ceea ce admiră falsa judecată a oamenilor, se înalţă spre culmi şi ajunge la adevărata fericire, fără să ţină seamă dacă acolo sunt bogăţii, glorie, plăceri şi râzând de cei care cred că asemenea lucruri există.
Dar oare, la origine, numai focul ceresc îl ardea pe muritor şi, în acelaşi timp, scotea la iveală nemuritorul, aşa cum spune Diodor, sau cele două focuri îşi împart sarcinile? Nu are importanţă. Aici ne interesează atitudinea lui Heracles. Acesta nu mai face un dar material propriu-zis, ca în cazul Iolei şi al armelor, încrezător în tainicele făgăduieli ale oracolelor, el se predă, se oferă tatălui său, acestui Zeus care, finalmente, este în aceeaşi măsură beneficiarul operaţiunii, fiindcă îmbogăţeşte Olimpul cu un oaspete deosebit de drag sie însuşi şi care, printre altele, pune capăt penibilei gelozii a Herei.
Prin dăruirea către Hyllos a femeii pe care o iubeşte, dăruirea către Filoctet sau Poias a armelor sale, predarea docilă către Zeus şi zei a esenţei nemuritoare pe care o poartă în el, Heracles ordonează în cadrul trifuncţional toate împrejurările unei morţi care, de milenii, îi fascinează pe artişti, moralişti şi mitografi.
70
71

NOTE

A se vedea mai sus, *Schiţa* 52, pp. 31-35, o altă utilizare episodică a cadmlui celor trei funcţiuni în epopeea lui HeracLes. Etapele morţii lui Heracles, mai ales primele două, amintesc de acelea ale morţii eroului osetin Batradz, cel puţin în mai multe dintre numeroasele variante ale legendei Pentru a-1 pedepsi pe Batradz pentru violenţele sale, Zeul îi trimite dureri insuportabile şi ram pestilenţiale *(Legendes sur Ies Nartes,* 1930, p. 69), care îl fac să prefere moartea Pune sa fie aşezat pe un rug enorm, căruia narţii îi dau foc, dar nu poate muri decât atunci când narţii îi vor fi aruncat spada în mare. Când acest lucru este înfăptuit, el moare dar pe urma, de fiecare dată când spada apare din valuri, iau naştere „fulgerele de la Apus" (cu privire la ultimul aspect, a se vedea *Romans de* ***Scythie*** *et d'alentour* 1978 *o* 22 23 şi referinţele).

57 *Adrast vinovat si salvat*

Cum oare să nu poată fi modelat, într-unui sau mai multe dintre episoadele sale, conform cu articularea tradiţională a celor trei funcţiuni, materialul referitor la Teba — atât de bogat în acţiuni dramatice? Lăsând în seama unora mai abili grija de a descurca jocul, cu adevărat grecesc, al motivaţiilor psihologice, ca şi adevăratul puzzle al localizărilor, eu n-aş lua în discuţie decât o parte unitară, de altminteri esenţială, a acestei intrigi întortocheate care este aventura tebană a lui Adrast, regele Argosului.

Adrast — şi nu avem nici un motiv de a-i contesta rolul acesta, închipuin-du-ne forme „mai vechi" ale legendei, o „Ur-Thebais" ce nu ni se va oferi niciodată lecturii —, Adrast este înainte de orice unul dintre Cei şapte, şi în primul rând, cel răspunzător de organizarea şi şeful expediţiei acestora împotriva Tebei, începând de la cauza ei neînsemnată şi până la tristele sale consecinţe. Iată vulgata.

1. Cauza. Adrast, regele Argosului, îşi căsătoreşte prost cele două fete. Le căsătoreşte prost fiindcă le mărită cu două personaje moştenitoare ale unor ascendenţe prestigioase, dar încărcate fiecare cu câte o tară familială: unul, cu o gravă întinare cu sânge, celălalt cu un blestem. Şi le mărită astfel datorită interpretării grăbite, necugetate, a unui oracol. Iată-1 deci aliat cu Tideu, ucigaş al unui frate, şi cu fiul lui Edip, Polinice, exilat din Teba sub anatema unui unchi şi a unui frate.

2. Războiul. în ciuda relelor prevestiri de care zeii nu-1 cruţă şi pe care soţul surorii sale, Amphiaraos, le interpretează cu luciditate, el se lasă convins de ginerii săi să pretindă reînscăunarea acestora. începe cu Teba, ca să-1 pedepsească pe Eteocle, care 1-a deposedat şi 1-a alungat pe propriul lui frate, Polinice. îi adună pe cei şapte şefi cu armatele lor. Campania ofensivă se transformă într-un dezastru. Pier toţi şefii, în afară de el însuşi. Adrast se întoarce la Argos învins, umilit, fără soldaţi, fără nici o speranţă.

3. Consecinţele. îi rămâne de îndeplinit o îndatorire de la care nici conştiinţa proprie şi nici mamele îndoliate nu-i îngăduie să se eschiveze: cum să

fie părăsiţi fără a fi înmormântaţi toţi morţii din armată, toţi acei şefi glorioşi? Dar cum să-i ridice de pe câmpul de luptă de unde a fugit el însuşi, unic supravieţuitor? De aici se despart două variante. Fie că, datorită elocvenţei sale convingătoare, obţine în mod paşnic restituirea cadavrelor. Fie că — în versiunea ateniană, *ad maiorem Atticae gloriam* — tebanii îi resping cererea, iar el se duce la Teseu implorând, dezarmat, însoţit numai de mamele, de soţiile şi de copiii morţilor, şi obţine ca regele Atenei, printr-o expediţie-fulger, să-i oblige pe tebani să cedeze.

Euripide este acela care, în *Rugătoarele,* în consens de altfel, în privinţa esenţialului, cu *Biblioteca* lui Pseudo-Apollodor (III 6,1; 7,1) şi cu Diodor (IV 65,2-9), articulează cel mai explicit cei trei timpi ai acţiunii. La drept vorbind, imediat după începutul tragediei, ne aflăm deja în ultimul dintre timpi: Aithra, mama lui Teseu, se află în scenă., la Eleusis, pentru a le prezenta lui Demeter şi spectatorilor situaţia lui Adrast. Anunţat, Teseu apare, iar mama sa îi prezintă „rugătoarele" şi pe Adrast care stă lângă ele. într-un rapid schimb de cuvinte, atenianul îl întreabă pe argian despre nevoia care 1-a adus şi, urcând în timp, despre cauza care a provocat-o şi apoi despre cauza acestei cauze. Nevoia care 1-a adus este refuzul tebanilor de a-1 lăsa să îngrope morţii. Cauza este războiul dezastruos. Cauza cauzei este nefericita alegere a ginerilor (114-134):

„Am venit să te implor, pe tine şi oraşul tău,
Tu ştii ce expediţie costisitoare am făcut.
I-am pierdut acolo pe cei mai buni dintre argieni.
Am vrut să le fac un hatâr ginerilor mei.
Nu mi-am unit familia cu bărbaţi din ţara mea..."

Apoi din nou (137-175), dar în sens invers, parcurge aceleaşi trepte ale nefericirii: oracolul interpretat prost şi căsătoria nefastă, războiul hotărât în ciuda semnelor de la zei („m-am lăsat înduplecat de firea năvalnică a tinerilor", mărturiseşte el), nevoia actuală („dar sunt constrâns să fac faţă nenorocirilor, salvează pentru mine aceşti morţi, din milă pentru durerile mele şi ale acestor mame ai căror feciori au murit").

Astfel avertizat, Teseu îşi face cunoscută prima hotărâre, refuzul său, după ce a amintit că orgoliul, TO yaupov, îl pierde pe om (199-249):

UITAREA OMULUI ŞI ONOAREA ZEILOR

„La început şi tu ai păcătuit împotriva înţelepciunii, când, în urma consultării unui oracol al lui Apolo, le-ai unit

(ouum^ac) pe fiicele tale prin căsătorie cu străini pe care i-ai luat drept nişte zei vii. *Târând astfel în noroi ilustra ta familie* (Suna), ţi-ai jignit de moarte vatra strămoşească, fiindcă înţeleptul nu trebuie să amestece prin căsătorie *(av\i\iiyvvvai)* trupurile nepotrivite cu cele potrivite, ci trebuie să câştige pentru casa lui prieteni norocoşi [...].
Apoi, mânându-i în luptă pe toţi argienii, fără a ţine seamă de profeţiile prezicătorilor şi trecând peste voinţa zeilor, *tu ţi-ai distrus patria:* te-ai lăsat târât de nişte tineri cărora le plac onorurile şi aţâţă la războaie nedrepte [...].
Şi după toate astea eu să mă aliez cu tine în luptă? Ce motiv întemeiat să le prezint concetăţenilor mei? Pleacă! Dacă n-ai luat hotărâri înţelepte, asumă-ţi destinul şi lasă-ne în pace!"
îndemnat de mama sa, Teseu revine asupra hotărârii. Va face tot ceea ce îi cer Rugătoarele. Mai întâi va trimite o solie la Teba, apoi, dacă aceasta dă greş, va face uz de toată forţa lui. înainte de sfârşitul piesei, armata ateniană va fi triumfat, oferind toate onorurile funerare şefilor şi soldaţilor morţi. în faţa salvatorului său, Adrast va face dovada a ceea ce i-a lipsit cel mai mult în primii doi timpi ai nenorocirii sale — umilinţa. Şi drama se încheie cu tânguirile mamelor, soţiilor, copiilor; mai puţin dureroase acum, când sunt rituale.
Cele trei funcţiuni încadrează perfect întreaga poveste.
Două izbucniri de orgoliu, antrenând două orbiri, îl vor face pe Adrast să *întineze puritatea sângelui familiei* prin căsătoria/nce/or sale, apoi să-şi angajeze armata într-o *bătălie* nebunească. Un elan de umilinţă, de înţelepciune îl aruncă la picioarele lui Teseu, ca să obţină de la acesta posibilitatea de a-şi îndeplini *faţă de morţi* datoria *religioasă* pe care nu mai este în stare să şi-o asume. Am văzut că şi Euripide desparte corect, în primul răspuns, negativ, pe care Teseu i-1 dă lui Adrast, cele trei părţi ale tripticului: căsătoria nepotrivită a fetelor (prima greşeală) este introdusă de un *\xiv* căruia îi răspunde un *84* pentru războiul nu mai puţin nepotrivit (a doua greşeală); apelul în favoarea morţilor de care Teseu nu se lasă convins să se intereseze vine ca o concluzie, eneira „şi după aceea, în ciuda, cu toate acestea..."
Structura aceasta tripartită, trifuncţională, nu se intersectează cu aceea a temei epice, acum bine identificată, a „celor trei păcate ale războinicului". Ea este numai o verişoară apropiată.
1. Nu există un păcat decât în primii doi termeni. Cel de-al treilea este chiar contrarul unui păcat, un soi de reparaţie, atât în versiunea ateniană cât şi în

cealaltă. în loc să descrie doar o distrugere sau o decădere progresivă, povestea lui Adrast relatează, desigur, toate acestea în primii doi timpi, dar, prin cel de al treilea, îl redresează, îl reabilitează pe erou.
2. Solidaritatea celor trei termeni este atât de puternică, încât primii doi nu sunt de fapt decât dezvoltarea celui dintâi, a păcatului iniţial, a căsătoriilor păguboase: dacă Adrast nu şi-ar ii dat fata periculosului exilat Polinice, nu şi-ar fi îndreptat armata spre dezastru în faţa porţilor Tebei şi pe urmă n-ar fi avut de recuperat morţii.
3. în această eroare cu episoade nelegate între ele, Adrast nu acţionează ca războinic, cum nici nu prea este, în special în timpul bătăliei pe care o pierde sub zidurile Tebei. în realitate el e, el nu e decât un personaj al primei funcţiuni: pe de o parte *rege,* chemat să hotărască şi să comande la bine şi la rău, pe de altă parte rege al cărui mijloc propriu de acţiune, în maniera lui Nestor mai curând decât în cea a lui Againemnon, îl constituie *discursul convingător,* elocvenţa. în cel de-al treilea timp al povestirii, el este eficient numai la acest nivel, fie că îi convinge în mod direct pe tebani, fie că, în ciuda greşelilor sale, îi câştigă pentru cauza lui pe mama lui Teseu, apoi pe Teseu însuşi. Caracterul acesta fundamental este pus în valoare prin tradiţiile cele mai diverse şi, de-acum, şi în Tirteu. în dialogul cu Fedru, Socrate îl socoteşte pe Adrast, alături de Pericle — asociaţia este semnificativă — drept tipul însuşi al lui *mellifluus uerborum artifex* (Marsilio Ficino), în chip de judecător al „minunatelor reuşite tehnice" (TWV TTayica Xu v TexvTpdTW v) de elocvenţă, iar Staţiu va scrie despre el (III 356): *et forte uerendos duces cogebat Adrastus consilio pater ipse.*
A doua şi a treia dintre aceste remarci definesc laolaltă ansamblul tipului de utilizare dată aici cadrului celor trei funcţiuni. Ele se alătură reflecţiilor deja exprimate de mai multe ori, fără a fi reduse numai la acestea. în fond, Adrast nu comite decât o singură greşeală, generală, îngroşată de greşeli de detaliu: orgoliul. Or, acesta este chiar principiul „păcatului regelui": în timp ce păcatele pe care le comite războinicul, la cele trei niveluri funcţionale, sunt în general independente unele de altele şi îl duc la pierzanie în mod progresiv, linear, prin acumularea lor, regele este distrus fie dintr-o dată, fie în trei timpi, de un singur păcat, care îşi dezvoltă diferitele faţete sau consecinţele lor inevitabile, şi acest păcat este *orgoliul.* Astfel se prezintă, conform cu epopeea indiană, cazul, reamintit în *Schiţa* 55, al regelui Yayâti care, printr-o singură manifestare a orgoliului în paradisurile lumii de dincolo, îşi pierde meritele acumulate, în timpul vieţii terestre, în trei domenii funcţionale. Tot astfel se prezintă în Iran cazul lui Yima care, printr-o singură manifestare a orgoliului, pierde *x^{v}arsnah-u\,* „Gloria regală", care se va localiza, împărţită în treimi, la diverşi beneficiari:

un ministru înţelept (sau zeul Mi6ra), apoi un erou luptător, apoi întemeietorul agriculturii şi al medicinii.
Prima remarcă — pe care n-am socotit-o prima decât pentru că frapează cea dintâi — semnalează, chiar în

analogia cu unicul păcat al regelui, o originalitate căreia nu i-am găsit până acum alte exemple. Ceea ce se întâlneşte în concluzia povestirilor de acest tip, când ele „se termină cu bine", este altceva: o reabilitare *după* seria *completa* a celor trei greşeli şi a consecinţelor lor, în cazul războinicului, şi a celor trei efecte ale greşelii, în cazul suveranului. în privinţa războinicilor, răsturnarea se împlineşte foarte repede, în chiar timpul pedepsei primite pentru cea de-a treia greşeală: astfel, de pe rugul unde 1-a condus adulterul lui (după o nesupunere faţă de Zeus şi o abatere de la morala luptătorului), Heracles este luat în Olimp şi devine zeu; în momentul când Vişnu, după ce a suportat de la el numărul prevăzut, admis, de jigniri, îl decapitează, Sisupăla se contopeşte cu dragoste în acest zeu pe care părea că-1 urăşte. Dintre regi, tot pe rugul unde se consumă al treilea şi ultimul efect al păcatului său de orgoliu, Cresus, invocând la timp numele lui Solon, este repus de Cirus nu tot pe tron, ci într-o slujbă onorabilă; indianul Yayăti, decăzut din cer din pricina orgoliului său, se întoarce acolo înainte chiar de a atinge pământul, graţie transferului, operat de nepoţi către el, al meritelor dobândite de fiecare dintre dânşii într-unui din domeniile funcţionale. Cazul lui Adrast este, în acelaşi timp, analog celorlalte şi diferit de ele. Există bineînţeles reabilitarea finală, dar aceasta ocupă ea singură unul dintre compartimentele structurii, ultimul, substituindu-se conţinutului „vinovat" sau „penal" de presupus în acest compartiment, în loc să se lege în mod suplimentar de el, ca un apendice reparator. Adrast însuşi, în loc să-şi prelungească greşeala de orgoliu printr-o a treia şi ultimă manifestare în funcţiunea încă disponibilă, prima, câştigă în modul cel mai corect un „merit de primă funcţiune" care îl reabilitează. Impingându-1 de două ori să se opună zeilor, orgoliul 1-a făcut să interpreteze greşit un oracol enigmatic, apoi să nesocotească prezicerile cele mai limpezi; a treia oară, dimpotrivă, rămâne cu încăpăţânare în acord cu ceea ce romanii ar fi numit *ius Manium,* care este doar o parte din *ius diuinum* şi din ejoe|kuz, din milă. O formulă pretenţioasă, dar limpede, va rezuma aceste diferenţe (G = greşeala sau greşelile, R = reabilitarea; I, II, III = zonele funcţionale care intervin în greşeală sau greşeli şi în reabilitare).

războinici: Sisupăla, Heracles:

Yayăti: G -> R

G, + G„ + Gm

vi II III

regi:

i II III

Adrast:

R,

Folosirea cadrului celor trei funcţiuni pare mai întâi să contravină uneia dintre condiţiile pe care am fost obligat să le formulez pentru ca o structură cu trei termeni, teologică, mitică, instituţională etc, să poată fi calificată ca fiind trifuncţională — *omogenitatea:* termenul ultim, prima funcţiune, nefiind o greşeală, ci un merit, nu este de aceeaşi natură cu termenii celei de-a treia şi a doua funcţiuni care îl preced; le contrazice, reparându-le. Totuşi nu cred că ar trebui refuzată aici etichetarea, fiindcă forma aceasta aberantă aminteşte că, în mituri ca şi în poveşti, cele trei funcţiuni sunt adesea enumerate nu linear, cumulativ, ci puse fie în conflict sau în concurenţă, fie într-o articulare de tipul „fatalitate ~ salvare". Acesta este principiul, de pildă, al bogatei colecţii de basme care utilizează trei obiecte funcţionale: folosirea corectă a unuia repară prejudiciile cauzate de folosirea necorespunzătoare a celorlalte sau reuşeşte acolo unde celelalte au eşuat sau permite recuperarea celorlalte care au fost sustrase. De o manieră mai generală, se întâmplă ca două dintre funcţiuni să fie „rău" folosite sau „rău" constituite, dar compensate, chiar restaurate de o „bună" utilizare a funcţiunii care mai rămâne. Istoria ambasadelor trimise de romani la Coriolan, bine studiată de Lucien Gerschel *(Mythe et epopee* III[2], 1981, pp. 239-262), oferă un exemplu limpede al acestor eterogenităţi semnificative. La început, Roma, părăsită de generalul în care rezida întreaga ei forţă militară şi care comandă acum armata duşmană, nu mai dispune decât de reprezentanţi din prima funcţiune, magistraţi onorifici sau preoţi, şi de cei din a treia, garanţii continuităţii ei carnale — mame, femei şi copii. Senatul îi trimite „romanului duşman" soli care să-1 implore şi care prin rangul lor ar trebui să-1 sensibilizeze: întâi cei mai iluştri consulari, apoi toţi preoţii în costum de cult. După dublul eşec al acestora, se mobilizează cea de-a treia funcţiune: toate femeile, toate mamele cu copiii lor iau asupră-le sarcina de a merge în tabăra lui Coriolan — şi Coriolan cedează, Roma este salvată. Astfel, omogenităţii reclamate în general îi puteau fi substituite, în interiorul structurii trifuncţionale, mecanisme mai complexe, implicând în doi din termeni slăbiciunea sau greşeala şi în cel de-al treilea forţa izbăvitoare. Astfel pare a fi cazul regelui Adrast în aventura sa tebană: mai întâi *tată* trufaş, apoi *general* imprudent, el se reabilitează printr-o fidelitate îndărătnică faţă de marea datorie religioasă în care va fi principalul *oficiant.* în lipsa omogenităţii, linearitatea nu apare decât dacă îi luăm în considerare nu pe regele însuşi, ci pe partenerii săi din Argos, victime sau creditori: mai întâi fiicele (III), apoi armata (II), apoi morţii (I).

58 *Tripla Hecate*

încă de la primele texte şi în toate epocile, multe dintre caracterele zeiţei greceşti Hecate o apropie de tipul divin ale cărui două exemple reprezentative sunt vedica Rudra şi italica Feronia (La Religion romaine

archaique[2]*,1974, pp. 416-422). Aceste divinităţi se află la pragul care desparte sălbaticul de familiar, pădurea virgină de oraş, ceea ce nu este încă domesticit de ceea ce deja ascultă de om. Ele nu prezidează propriu-zis începuturile, nici nu se situează cu certitudine de o parte sau de alta a frontierei celor două domenii, dar îl ajută pe om să obţină pentru sine transferul spre uzual şi util a ceea ce este periculos şi neexploatat. Or, asemenea treceri — locale, temporale, operative — există în toate formele de activitate omenească. De aceea respectivele divinităţi sunt cu precădere multivalente, adică, în expresiile lor indo-europene cel puţin, trivalente, trifuncţionale.*

Hecate a lui Hesiod este prin excelenţă zeiţa multiplă: toţi zeii născuţi din Pământ şi din Cer, spune *Theogonia,* 421-422, au primit fiecare câte o cinstire proprie: or, ea posedă o parte din zestrea fiecăruia. Această universalitate de principiu dă naştere unor formule, unor calificări tripartite, dintre care cea mai vizibilă este TptoSoc, „zeiţa celor trei căi, a trifurcaţiilor", fiindcă ea veghează asupra acelor locuri ale alegerilor în general ireversibile care sunt răspântiile, aşa cum rezultă din mai multe tipuri de povestiri: *Ora uides Hecates,* spune Ovidiu *{Fastele,* I 141), *in tres uergentia partes I seruet ut in ternas compita secta uias.* Intervenind pretutindeni, zeiţa se află la ea acasă pe pământ, dar şi pe marea rebelă şi în cerul înstelat (413-414) — şi chiar, mai târziu, în cer, pe pământ şi în Hades (Virgiliu, *Eneida* II 247). Dar ea nu e mai puţin triplă nici în modurile şi mijloacele de acţiune, şi acolo, bineînţeles, cadrul celor trei funcţiuni s-a lăsat analizat de poet, cu nuanţe care îi îngăduie acestuia să subîmpartă în două fiecare funcţiune şi să împerecheze jumătăţile celor două funcţiuni superioare (I,, II,; I_2, II_2; III,, HI_2)-

Mai întâi, perechea majoră (429-433), homerică, formată din adunarea comunităţii, loc al deliberărilor şi al luării hotărârilor *(kv* dyopfj; Homer pune mai curând în evidenţă sfatul şefilor, |3OU\TJ) — acolo unde Hecate distinge în mod deosebit pe cine vrea ea — şi, din războiul ucigător, al bărbaţilor îm-plătoşaţi — unde dă cui vrea ea victoria şi gloria.

Vin pe urmă (434-439), îngemănate, două aspecte mai limitate ale aceloraşi prima şi a doua funcţiune: la tribunal (ev Siicfj), ea îşi are locul alături de regi respectabili; asistă şi susţine bărbaţi angajaţi în concursurile sportive de forţă şi de vigoare (PITJ ical KapT€i) şi îi face să câştige premiul; este mai ales „parastată" a cavalerilor: îi face să câştige premiul, cel puţin pe aceia pe care îi preferă.

Urmează, în sfârşit (440-445), două aspecte ale celei de-a treia funcţiuni. Astfel, rugată, ca şi Poseidon, de către cei ce lucrează pe marea verde-albastră şi periculoasă, ea le asigură o captură abundentă sau, cu de la sine putere, le-o refuză după ce mai întâi le-a arătat-o. Asociată lui Hermes, face să se înmulţească vitele din staule: cirezile de boi (flouicoXiac dyeXac), marile turme de capre (atîrdXia nXare' alywr), turmele de oi albe (noijivac i elpo-rrdtcuv oiwv) — sau, dimpotrivă, dacă aşa-i spune inima.

Cititorul cărţii *Apollon sonore* (pp. 15-16) îşi aminteşte cum imnul din RgVeda analizează, tot în cadrul celor trei funcţiuni (III, I, II), omnipotenţa şi omnivalenţa unei zeiţe, Văc, personificare a cuvântului articulat: eu sunt pretutindeni, spune ea în fond; eu sunt cea care hrăneşte tot ce respiră, tot ce ascultă şi vorbeşte şi care îi face pe oameni să trăiască în societate; eu sunt cea care, alegându-1 pe cel pe care îl iubesc, dau putere şi înţelepciune la două feluri de oameni sacri: *brahman* şi *rşi;* eu sunt cea care trage cu săgeata lui Rudra şi stârneşte larma bătăliilor.

Afirmaţia fundamentală este aceeaşi: Văc se află la ea acasă pretutindeni, şi tot ce există ca zei în univers i-a dăruit lui Hecate o parte din ceea ce are. Asemănarea nu depăşeşte, bineînţeles, planul, forma şi analiza: Hecate nu posedă în comun cu Văc decât universalitatea respectivă şi vechiul cadru tripartit în care se manifestă amândouă. Poate totuşi ca dihotomia fiecărei funcţiuni, comună sub forme diferite celor două tablouri, să îndemne a considera că o atare prezentare în şase puncte era tradiţională: la primul nivel, *brahman* şi *rşi,* preot şi prezicător, pentru Vâc, care nu reţine decât aspectele magic şi religios ale funcţiunii; adunare şi tribunal pentru Hecate, care nu reţine decât aspectele politic şi judiciar; la al doilea nivel, arc şi larmă a bătăliei pentru Vâc; bătălie şi dyw'v sportiv pentru Hecate; hrană şi stăpânire liniştită a bunurilor pentru Vâc, pescuit abundent şi turme prospere pentru Hecate. Dar în timp ce imnul către

Văc, la fiecare nivel, asociază, resudează cele două jumătăţi pe care ea le diferenţiază, Hesiod compune pentru cele două niveluri superioare perechi eterogene, asociind una formele cele mai generale şi mai libere ale celor două funcţiuni (adunarea, bătălia), iar cealaltă două forme particulare, limitate prin reguli şi cu puţini participanţi (tribunalul, concursurile sportive).

Dar, încă o dată, modelul acesta de analiză se întâlneşte aplicat pe ici, pe colo, la câte două divinităţi cu totul diferite, aşa cum este de altfel şi „Apolo sonor", căruia imnul homeric i-a aplicat o concepţie trifuncţională a vocii, aseamănătoare întru totul cu cea a zeiţei vedice, cu o dihotomie la primul şi al treilea nivel, dar unde cel de-al doilea nu se referă decât la arc.

Un alt caracter, care are în vedere nu doar forma, ci şi fondul lucrurilor, reiese din toate frazele prin care Hesiod enumera puterile Hecatei: ea este absolut liberă să ofere sau să refuze protecţia. Poetul anunţă laitmotivul încă înainte de analiză (429: „cui vrea, w 8' eOe'Xei, ea îi oferă din plin ajutor şi câştig", şi nu conteneşte apoi s-o

repete: 430 dv ic' e9eXT|oi (pentru succesele din agora) 432 oîc κ' e6eXTioi (pentru victorie), 439 *id.* (pentru cavaleri), 443 e6eXouod ye *Qv\ii3* (pentru pescuit fructuos), 456 6\j|iw y' eSeXovoa (pentru reuşită în creşterea animalelor). Aceasta nu înseamnă că zeiţa este capricioasă, infidelă, ca, de pildă, Fortuna. Dar este independentă, fără îndatoriri, precum călătorul aflat în faţa uneia dintre trifurcaţiile pe care zeiţa, de asemenea, le patronează — şi, fără îndoială, fiindcă acesta este adesea raportul dintre om şi zeu, ea le asigură acelora care o roagă libertatea de alegere şi speranţa unei alegeri benefice.

Acest principiu de libertate se regăseşte în figura italicei Feronia, care contribuie în mod ritual la eliberarea sclavilor, dar care în primul rând refuză pentru sine tot ceea ce ar face-o în mod simbolic solidară cu aşezămintele fixe ale oamenilor, oriunde s-ar afla ele — la Capena transferul în afara pădurii sale incendiate sau, la Terracina, construcţiile ridicate între oraş şi templul său. Lui 6, (3f κ' eSeXţioi, „acela pe care, acela căruia ea îl doreşte sau îi consimte", îi corespunde, de asemenea, în imnul vedic al lui Văc, formula ce nu este explicitată decât pentru cea de-a doua funcţiune, dar care, desigur, are valabilitate pentru toate: ea îl face puternic sau îl scoate în evidenţă „pe acela, spune, pe care îl iubesc", *yăm kămaye.*

Libertatea este, într-adevăr, fundamentală în acest tip şi, fără îndoială, Hecate îi datorează numele, fiindcă etimologia cea mai simplă o corelează cu adverbul etccm, „prin libera voinţă de" (cf. în vedică *vâsăn anu, ânu văsă* „după dorinţa sa, alegerea sa"), de fapt cu adjectivul ecwv „care acţionează conform propriei voinţe, autonom, care consimte", participiu fosil, provenit dintr-o rădăcină veche pe care o cunoaşte deja hitita *(vekmi,* „eu doresc"). Astfel zeiţa Hecate

pare să poarte în nume, ca punct central al definirii sale, ceva ce furnizează doar epitete pentru alte divinităţi libere şi multivalente, începând cu Apolo şi Artemis: , „care operează liber", eicaTriPoXoc, „care loveşte după cum vrea".

Dacă descrierea lui Hesiod este în mod clar trifuncţională, cu împărţirea în două a fiecărui nivel, nu e rnai puţin adevărat că această analiză cu şase termeni se apropie de-acum foarte mult de ceea ce va deveni, la poeţii gnomici, la dramaturgi şi filosofi, locul comun al „modurilor de viaţă", *cursus uitae,* care, o ştim mai bine după studiul remarcabil al domnlui Robert Joly, s-a născut şi el din structura celor trei funcţiuni, dar de care a scăpat rapid şi pe care chiar a distrus-o. El este trifuncţional şi în povestirea pe care Heraclid din Pont o află de la Pitagora şi a cărei doctrină, cel puţin, trebuie să fie într-adevăr pitagoreică *{Le theme philosophique des genres de vie dans l'Antiquite classique,* 1956, p. 21 şi 43-45):

[Se spune că] Pitagora fu cel dintâi care se numi pe sine filosof; nu numai că folosi un cuvânt nou, dar şi predă o doctrină originală. [Se spune că] stătu de vorbă îndelung şi în chip savant cu Leon, tiranul din Phlius; admirându-i spiritul şi elocinţa, Leon îl întrebă ce artă îi plăcea mai mult. Dar acesta răspunse că nu cunoştea vreo artă, că el e filosof. Arătându-se mirat de noutatea cuvântului, Leon îl întrebă cine sunt deci filosofii şi ce îi deosebeşte de ceilalţi oameni.

Pitagora răspunse că trecerea noastră prin viaţă seamănă cu mulţimea care se întâlneşte la panegirii. Unii vin acolo *pentru gloria pe care şi-o datorează forţei fizice,* alţii pentru *câştigul provenind din schimbul de mărfuri,* şi există un al treilea fel de oameni, care vin ca să vadă *situri, opere de artă, fapte eroice şi discursuri virtuoase,* prezentate în mod obişnuit la panegirii. Tot aşa noi, la fel cum venim dintr-un oraş spre un alt iarmaroc, am plecat dintr-o altă viaţă şi de la o altă natură spre aceasta de acum; şi unii sunt sclavii *gloriei,* alţii *ai bogăţiei;* rari sunt cei care, dimpotrivă, au primit drept moştenire *contemplarea celor mai frumoase lucruri, şi aceştia se numesc filosofi* — şi nu înţelepţi, fiindcă nimeni nu este înţelept, decât dacă e Zeu...

... Toate acestea pentru a sfârşi cu frumoasa odă de început a lui Horaţiu, *Maecenas atauis edite regibus,* în care dorinţa de a poseda, gustul pentru lupte şi o „filosofie" surâzătoare şi poetică sunt pe deplin prezente, însă rătăcite — în afară de ultima — în ce mai tumult de senzualităţi!

Capacitatea aceasta de extindere, mulţimea legăturilor cu diversele aspecte ale activităţii omeneşti au îndepărtat-o din ce în ce mai mult, în literatură şi în

artă, pe Hecate însăşi de cele trei funcţiuni. Sculpturile o reprezintă totdeauna în triplicitatea sa: trei trupuri asociate sau trei capete pe un trup şi, în ambele cazuri, câte şase braţe; dar atributele pe care le poartă capetele sau pe care le prezintă braţele sunt variate şi nu mai trimit la structura trifuncţională: dacă torţele apar aproape constant, semnificând poate calitatea de „cercetaş" pe care o au aceste divinităţi ale trecerii şi, mai ales în cazul său, ale trecerii lunare a timpului (dimineaţa lunii noi, şi chiar a lunii pline...), celelalte obiecte puse în evidenţă sunt diverse: spadă sau cuţit, ibric sau strachină, bici, frânghie şi cheie. Totul are legătură cu multiple p£oi,fără nici o intenţie de enumerare exhaustivă, nici cu rol de clasificare.

59

A patra ramificaţie a lui Mabinogi şi teologia celor trei funcţiuni

Academia Regală a Irlandei, care, în 1974, îmi făcuse cinstea să mă primească printre membrii săi străini, a avut ideea fericită, la iniţiativa preşedintelui său, profesorul Proinsias MacCana, ca în 1981 să-si ţină şedinţa solemnă nu la Dublin, ci în partea de sus a Cartierului nostru Latin, în strada Lhomond, sub arcadele venerabilului College des Lombards, devenit, acum trei sute de ani, printr-un înscris autentic al lui Ludovic al XlV-lea, proprietate a irlandezilor. Cu acest prilej, în zilele de 25 şi 26 iunie, a fost organizat, în prezenţa ambasadorului şi a primatului Irlandei, un colocviu intitulat „întâlnire a religiilor". Eu am susţinut una dintre cele trei conferinţe din prima zi- Domnul MacCana însuşi a vorbit despre întâlnirea creştinismului cu păgânismul în Irlanda, iar domnul Paul-Marie Duval despre întâlnirea creştinismului cu păgânismul în Galia galo-romană. In ceea ce mă'priveşte, eu mi-am întreţinut confraţii, timp de o ord, despre supravieţuirea romanţată a unei mitologii în ramificaţia a patra a romanului galez Mabinogi. *Iată această expunere, aproape în forma în care a fost prezentată acum trei ani.*

Subiectul colocviului nostru este reprezentat de o întrebare importantă: ce se întâmplă atunci când, într-o societate, printr-un mijloc şi într-un ritm oarecare, o religie nouă acoperă o religie anterioară? întrebare sau mai curând loc geometric de observaţii, fiindcă în cursul istoriei au existat aproape tot atâtea răspunsuri câte cazuri concrete.

în seara aceasta aş vrea să analizez un exemplu de caz extrem, care de altfel s-a ivit în mod frecvent, acela al unui politeism persecutat de invadatori şi eliminat ca religie. Dintr-un astfel de politeism pot supravieţui mărturii excelente, veritabile tratate teologice, cu condiţia ca, în timp util şi prin oameni care le înţelegeau, ele să se fi constituit într-o literatură de agrement. O epopee, un roman pot salva astfel cel puţin structura şi mari fragmente coerente ale unei teologii şi ale unei mitologii dispărute.

Aici va fi vorba de un roman galez, *Mabinogi al lui Math fiul lui Mathonwy.* îmi propun să dovedesc că personajele — Math, ca şi nepoţii lui, copii şi nepoţi ai lui Don — formează o structură ce se articulează în funcţie de structura trifuncţională a lumii şi a societăţii, moştenită de druidism de la indo-europeni şi căreia el îi conferise particularităţi proprii. Conform acestei concepţii pe care compararea documentelor provenind din cea mai mare parte a societăţilor vechi indo-europene ne permite să o reconstituim, orice organism, de la cosmos până la oricare grup omenesc, are nevoie, pentru a subzista, de trei tipuri de acţiune ierarhizate; am propus ca acestea să fie numite cele trei funcţiuni fundamentale: stăpânirea sacrului şi a cunoşterii — laolaltă cu forma de putere pământească pe care stăpânirea în cauză o întemeiază —, forţa fizică şi valoarea războinică, fecunditatea şi abundenţa cu toate condiţiile şi consecinţele lor. în epopeile mai multor popoare indo-europene, organizarea personajelor se face în funcţie de acest model: sub un şef întrucâtva sintetic, ce comandă la cele trei niveluri, o grupare limitată de personaje, în general fraţi, se repartizează, dimpotrivă, analitic la aceleaşi niveluri, fiecare asigurând acolo una dintre cele trei funcţiuni fundamentale sau, când ele sunt mai mult de trei, un aspect al uneia dintre funcţiuni. Cazul cel mai bine studiat, datorită mult regretatului Stig Wikander, este acela al „bunilor" eroi din Mahăbhărata: sub regele unchiul lor, cel puţin în timpul copilăriei acestora şi înainte de evenimentele importante care alcătuiesc trama poemului, acţionează cei cinci fraţi vitregi Păndava, concepuţi în mod succesiv de câte unul dintre zeii din cea mai veche listă a patronilor celor trei funcţiuni, iar fiecare dintre fraţii vitregi evidenţiază în caracterul lui şi pune în scenă în acţiunile lui funcţia corespunzătoare acestei naşteri, funcţia zeului-tată. Cel mai vârstnic incarnează *dharma,* legea religioasă şi morală; după el, vin succesiv doi fraţi care sunt războinici, unul deosebit de puternic, celălalt înzestrat şi expert în folosirea armelor; urmează doi gemeni, servitori îndemânatici ai fraţilor mai mari şi instruiţi unul pentru îngrijirea vacilor iar celălalt pentru îngrijirea cailor.

Cred că în felul acesta trebuie înţeleasă gruparea pe care o alcătuiesc, sub controlul unchiului lor Math, „Copiii lui Don", fiul şi fiica surorii celui dintâi. Astfel interpretat, romanul încetează a mai fi o reunire întâmplătoare, capricioasă, de episoade pur şi simplu pitoreşti. Se vădesc o ordine logică, o structură de care are nevoie fiece personaj şi justificând fiecare episod, aşa cum apare şi pe locul unde apare.

1. MATH

Să începem cu personajul Math, care i-a dat numele său romanului *Mabinogi* — lucru firesc, în pofida a ceea ce s-a afirmat uneori, fiindcă totul se petrece sub domnia sa. (Spun „domnia" pentru a simplifica, deşi Math nu este rege titular; este „senior", *arglwydd ar Wynedd.)* De fapt, el e stăpân pe ţinutul din nord, precum Pwyll şi Pryderi pe ţinutul din sud, şi are însuşirile unui suveran. Puterea lui e triplă şi bine explicitată ca atare: Math întruchipează trei caracteristici ce nu se manifestă în acelaşi timp şi dintre care două se exclud.

1. Este *magician,* şi încă unul superior (în comparaţie cu Gwydion, primul său nepot, care şi el practică magia, o triadă spunând că fusese elevul lui Math). în această calitate, dispune de două lucruri miraculoase. Unul este instrumentul „magiei lui active", o baghetă pentru vrăji, *hudlath,* care serveşte la transformări şi la producerea de probe judiciare. Celălalt este privilegiul — comun şi altor personaje din legendele celtice şi germanice — de a avea un auz atât de fin încât nici o conversaţie, chiar dusă în şoaptă, nu-i scapă; este instrumentul „magiei lui receptive", dacă putem spune aşa, foarte utilă şefilor de guvern, fiindcă îi scuteşte de spioni şi de interceptări

telefonice.
2. Este şi *şef pământesc,* dovedind două comportamente diferite, după cum se află în timp de *război* sau în timp de *pace.*
a. *Pacea* este condiţia lui firească. Math e un om paşnic, drept, şi deplânge războaiele pe care le duce, în special pe acela impus în ramificaţia noastră din *Mabinogi.* Pe parcursul acestui fel normal de viaţă, are aerul unui rege leneş, fiindcă nu-şi părăseşte reşedinţa, dar nu este inactiv, departe de aşa ceva. Dimpotrivă, rămâne la Caer Dathyl numai pentru că este reţinut de o obligaţie ce ne face cunoscut serviciul esenţial şi continuu aşteaptat de la el: trebuie să-şi ţină mereu picioarele aşezate pe pieptul unei tinere fecioare. Astăzi, sensul acestei constrângeri este bine stabilit *(Mythes et e'popees* H[3],1952, pp. 356-374). într-o formă mai metaforică şi paradoxală, raportul dintre Math şi „fecioara de serviciu" este acelaşi care întemeiază, la Roma, raportul dintre *rex* şi fecioarele Vestale sau, în Scandinavia, raportul dintre perechea de divinităţi suverane (Odinn şi soţia sa Frigg) şi fecioara numită „Plenitudine", Fulla; spre deosebire de castitate, virginitatea nu e de ordinul purităţii, ci al integrităţii: fecioara este femeie, are în ea puterea de fecunditate a femeii, dar nu s-a servit niciodată de aceasta, ci o ţine, intactă, în rezervă. Când Math, în timp de pace, îşi aşază picioarele pe pieptul fecioarei Moewin, el intră în contact cu această rezervă de fecunditate, mai precis se înrădăcinează în ea — şi, evident, nu cu titlu personal ci cu titlul funcţiei pe care o îndeplineşte. Forma gestului cu pricina se explică, desigur, prin existenţa, de regulă, la curţile princiare, a unui demnitar *(troediawc)*

„port-picior", care ţine în poală picioarele regelui din clipa când acesta se aşază la masă şi până se culcă (şi mai are în sarcină să-1 scarpine — şi, eventual, să-1 apere pe suveran, cum o fac astăzi „gorilele" personajelor importante); dar faptul că aici e vorba de o fiinţă feminină, şi încă de o fecioară, schimbă sensul posturii: regele îşi însuşeşte, extrage fecunditatea neutilizată de femeie, pe care femeie se fereşte s-o „înceapă" folosindu-se de ea din punct de vedere sexual. Uneori s-a urmărit punerea autorului cărţii în contradicţie cu el însuşi, fiindcă textul spune că Math nu „ar fi putut trăi" dacă nu şi-ar fi ţinut picioarele pe pieptul fecioarei; şi totuşi, în povestea relatată ulterior, fecioara lui Math fiind violată şi încă neînlocuită, Math rămâne mult timp lipsit de suport, fără să piară însă. De fapt nu e vorba de vreo contradicţie. Trebuie să înţelegem numai că Math nu poate fi el însuşi, nu-şi poate împlini în mod convenabil slujba decât dacă dispune de acest rezervor sub rădăcinile sale, şi nu că ar fi condamnat să-şi piardă viaţa personală dacă nu-1 are.
b. Dar Math este şi şef pământesc în timp de *război.* Atunci el nu foloseşte vreun mijloc, vreun instrument special. Este comandant suprem, adică ia hotărâri, autorizează lupte în doi etc.
Pe scurt, aşa cum se întâmplă de obicei în lumea indo-europeană, Math, ca şef, întruchipează în mod explicit sinteza celor trei funcţiuni (cf. *La Religion ro-maine archaîque*[2],1974, pp. 574-575; *Mythe et epopee* II[3],1982, pp. 356-359 etc; mai depate problema e preluată de D. Dubuisson, J. Grisward, Ch. Guyonvarc'h).
Cele două funcţiuni extreme ale lui Math sunt materializate pozitiv prin câte un instrument: bagheta din mâna sa îl caracterizează ca stăpân al acţiunii magice iar sânul fecioarei de sub picioarele sale îi asigură prosperitatea domniei în pace. Numai funcţia intermediară, războinică, nu presupune existenţa nici unui instrument; dar, deşi negativă, această caracteristică nu e mai puţin pertinentă: în timp de război, Math, pe de o parte, este scutit de contactul virginal şi, pe de altă parte, nu se foloseşte de magia lui — fiindcă, dacă în războiul care îl opune oamenilor din Sud apare magie, multă magie şi încă magie neloială, aceasta este, de la un capăt la altul, magia nepotului său Gwydion, nu a sa, şi regele deplânge războiul provocat în mod magic şi nedrept.

Mathonwy
Math
Don
00 00
Gwydion
Eveydd Gilvaethwy (Amaethon) (Govannon) Aranrod
o
S
o I
N
Hyddwn Hychtwn Bleiddwn
Dylan Eil Ton Lleu
3 O
S- K
S v- 3 s
1

e 3>.» s" <» 2
g s
s ^ a
o -t r= ri
8-3 "a

&3 D- O O
K 3 « g
5 "■ 2-
^ 5'g
.— *»"«?<?
S" n er i^

1 8 g =!"S f
^i-sfl

II. PRIMA GENERAŢIE DE COPII AI LUI DON

Sub acest şef sintetic — trivalent, adică în practică omnivalent — analiza celor trei funcţiuni este făcută *nu în cadrul descendenţei lui* (nu are aşa ceva), ci în cadrul aceleia a surorii sale, iar asta *pe parcursul a două generaţii;* şi dovedeşte particularităţi dintre care unele sunt proprii tradiţiei galeze iar altele au corespondente în alte societăţi celtice.

Să cercetăm prima generaţie, Copiii lui Don. Iată cele cinci enunţuri pe care le voi ilustra:

1. Apectul *magico-religios* al primei funcţiuni — stăpânirea şi administrarea sacrului — este reprezentat de magicianul Gwydion.

2. Aspectul *politic, administrativ* al primei funcţiuni — puterea pământească — îi mobilizează pe Eveydd şi Gilvaethwy.

3. Două *aspecte tehnice* ale celei de-a treia funcţiuni sunt reprezentate numai de cei doi Copii ai lui Don care poartă nume străvezii: Amaethon, „Plugarul *iamaeth)* prin excelenţă" şi Govannon, „Fierarul (pi. *govaint)* prin excelenţă". Dar cu toate că, de altundeva, sunt cunoscuţi ca fii ai lui Don, unul nu figurează deloc în *Mabinogi al lui Math* şi celălalt figurează numai întâmplător, în raport cu evenimentele ulterioare şi doar în ceea ce, fără îndoială, este o glosă aspirată de text.

4. Singura *femeie* din grup, sora celor cinci fraţi, Aranrod, întruchipează aspecte multiple, dar, în prima scenă în care intervine, reprezintă fecunditatea; de astă dată nu numai virtuală, ţinută în rezervă, ci realizată, şi realizată la maximum, fiindcă dă naştere la doi *gemeni.*

5. Funcţia *războinică* nu este reprezentată în această generaţie. Să reluăm pe scurt diversele puncte de mai sus.

III. GWYDION

Gwydion este în mod fundamental magician şi numai atât. El nu are, precum Math, o baghetă, instrument şi în acelaşi timp însemn, dar dispune de o magie generală, mai puţin puternică totuşi decât cea a lui Math în ocaziile rare dar grave când Math este provocat să-şi exercite ştiinţa împotriva lui. De altfel nu-şi foloseşte magia pentru a-i rezista sau a-i scăpa lui Math. Dar o exercită în mai multe alte ocazii. Ca să mă limitez la prima parte din *Mabinogi,* singura pe care o avem în vedere aici, iată cum acţionează.

1. Vrând să declanşeze un război, se duce la prinţul din Sud, Pryderi, ca să-i ceară nişte porci miraculoşi pe care Pryderi i-a primit din Lumea Cealaltă. Pryderi refuză: s-a obligat faţă de poporul lui să nu *vândă,* nici să nu *dăruiască* aceste animale. Atunci Gwydion îi propune să-i *schimbe* pe nişte cai nu mai puţin miraculoşi şi purtând harnaşamente magnifice. Pryderi acceptă, schimbul se face, dar caii pe care Gwydion i-a furnizat nu sunt decât o fantasmagorie, o iluzie provocată de el şi a cărei apariţie nu durează decât „de pe un moment pe acelaşi moment al zilei următoare". Când Pryderi vede că s-au evaporat caii şi înţelege că Gwydion i-a furat pur şi simplu porcii, porneşte la război, aşa cum dorea Gwydion.

2. Mai târziu, după o bătălie sângeroasă, o luptă în doi încheie războiul. Ea îl opune pe Gwydion lui Pryderi. Gwydion iese învingător şi-şi ucide adversarul, dar, spune texul, *o nerth grym ac angerd, a hud a bledrith,* graţie forţei şi desigur impetuozităţii sale, dar şi prin magie *(hud,* cuvânt vechi care are acelaşi sens cu scandinavul *seidr)* şi prin vrăjitorie.

Vrăjitorul dispune şi de o altă putere, care în general însoţeşte prima funcţiune: nu numai că deţine cunoştinţe, dar le şi foloseşte mai bine, este mai inteligent decât alţii în orice domeniu, îi dă lui Math, la chiar solicitarea acestuia, sfaturi preţioase, dejoacă toate capcanele lui Aranrod, croieşte planuri etc. Are însă şi o limită: deşi se află mereu în apropierea lui Math, nu intervine, nu este consultat în politică. Interesul statului îi e străin; ca dovadă războiul acesta şi masacrul ce rezultă de aici — vom vedea curând din ce motiv neînsemnat.

Acesta este Gwydion, demn moştenitor al druizilor a căror limbă galeză şi-a pierdut până şi numele (cu o singură

urmă, numele micii păsări în care noi îl facem să supravieţuiască pe rege, „roitelet"), al acelor druizi magicieni, savanţi şi filosofi, consilieri de regi, dar manifestându-şi bucuros vocaţia internaţionalistă.

IV. EVEYDD ŞI GILVAETHWY

Eveydd şi Gilvaethwy întruchipează, sub prinţ, o altă funcţiune. Ei nu dispun nici de cunoştinţe, nici de putere magico-religioasă, dar participă, cu delegaţie, la exercitarea puterii pământeşti.

în timp de pace, imobilizat în reşedinţa lui de nevoia de a-şi ţine picioarele la pieptul fecioarei, Math nu poate da curs acelei importante îndatoriri care este *cylch,* „turneul", vizita circulară a ţinuturilor, prin care stăpânul unei ţări, însoţit de principalii săi funcţionari, îşi manifestă în fiecare an puterea, deoarece supuşii îi acoperă toate cheltuielile. Cei doi nepoţi, Eveydd şi Gilvaethwy, întreprind

acest *cylch* în locul lui, însoţiţi de *teulu,* de „familie". Există vreo diferenţă între funcţia caracteristică lui Eveydd şi aceea a lui Gilvaethwy? Imposibil de hotărât, fiindcă, dacă în continuare este încă vorba de Gilvaethwy, numele lui Eveydd nu va mai fi rostit.

V. AMAETHON, GOVANNON, ARANROD

Marele Plugar, Amaethon, chiar dacă, lucru sigur, este parte constitutivă a listei Copiilor lui Don, absentează din acea orânduire a familiei care constituie prima parte a romanului *Mabinogi al lui Math.* De asemenea, lipseşte marele Fierar, Govannon, despre care se spune doar că, mai târziu, în afara prezentei povestiri, şi-a ucis nepotul, pe Dylan, primul născut dintre băieţii gemeni ai lui

Aranrod.

în privinţa celui dintâi, soiul acesta de prezenţă filigranată — prezenţă în tabloul de familie tradiţional, absenţă în *Mabinogi* — este ceva de aşteptat. La galezi, lista ierarhizată a marilor zei consemnaţi de Cezar nu menţionează vreun protector al agriculturii. în epopeile irlandeze, la „Clanurile zeiţei Dana", care prezintă, de asemenea, o serie de eroi caracterizaţi prin funcţiuni, concordând în mare parte cu lista lui Cezar, nu există nici un loc pentru agricultură. Mai mult: în această legendă irlandeză, prosperitatea câmpurilor este asigurată până la urmă de duşmanul învins, capturat, constrâns — aşa cum, la sfârşitul celei de a treia ramificaţii a lui *Mabinogi,* prosperitatea agricolă a insulei Britannia este asigurată de un duşman luat prizonier şi obligat s-o realizeze. Avem deci aici o trăsătură comună cel puţin tuturor celţilor occidentali: refuzul de a admite agricultura printre funcţiunile nobile.

Dimpotrivă, absenţa lui Govannon, sau mai curând prezenţa sa numai într-o glosă, este remarcabilă, fiindcă el are corespondenţi „nobili", activi, în epopee şi în folclorul irlandez.

Pentru a rezuma: sub aspect tehnic — plug, fierărie — cea de-a treia funcţiune, aceea a muncii productive, abia este indicată în *Mabinogi al lui Math.*

Aspectul general, nu tehnic, ci natural, fiziologic al celei de-a treia funcţiuni, fecunditatea, şi în primul rând fecunditatea umană, este, dimpotrivă, puternic reprezentat prin singurul personaj feminin al grupului, Aranrod. Dar, tocmai pentru că este fecundă, Aranrod va fi mai îndeaproape examinată imediat, în legătură cu ceea ce a ieşit din ea. Să terminăm mai întâi cu figurile pe care deja le cunoaştem.

VI. HYDDWN, HYCHTWN, BLEIDDWN

Astfel se prezintă prima generaţie de Copii ai lui Don. Cele două aspecte ale primei funcţiuni sunt singurele reprezentate de ei din belşug. Funcţiunea războinică lipseşte şi, în privinţa fecundităţii, agentul este prezent acolo în persoana lui Aranrod, dar încă nu realizat. Lacuna este acoperită, realizarea este operată în cea de-a doua generaţie, constituind chiar geneza acestei completări războinice şi a punerii în practică a fecundităţii care susţin toată intriga primei părţi a romanului *Mabinogi al lui Math.*

Mai întâi naşterea specialiştilor în funcţiunea războinică. E o povestire savuroasă, pe care, din păcate, o rezumăm în câteva cuvinte.

Gilvaethwy devine dacă nu îndrăgostit, cel puţin deosebit de lacom de a o poseda pe fecioara numită Goewin aflată în serviciul lui Math ca port-picior. Fratele lui, Gwydion, îi descoperă secretul şi hotărăşte să-1 ajute. întrucât fecioara nu poate fi accesibilă decât în vreme de război, el va provoca un conflict cu prinţul vecin, Math se va duce să-şi comande armata şi, între timp, Gilvaethwy va reuşi s-o găsească pe fecioară singură şi să dispună de ea, cu sau fără consimţământul acesteia. Ceea ce se şi petrece. Gwydion, ca frate devotat, dar supus neloial, ia totul asupra sa. Provoacă războiul cu cinstitul Pryderi, fiul lui Pwyll (erou al primelor ramificaţii ale lui *Mabinogi)* şi, în chip firesc, aşa cum am spus adineauri, o face cu ajutorul magiei, specialitatea lui. Astfel, înainte de a se alătura armatei cu Gwydion, Gilvaethwy are tot răgazul să se apropie de fecioară în cu totul alt mod decât obişnuieşte Math.

O dată războiul încheiat, Gilvaethwy îşi reia funcţia din timp de pace — locotenenta, adică începe turul regatului Gwynedd, în numele prinţului. La rândul lui, Math se întoarce la reşedinţa sa. Acolo află din gura lui Moewin ce s-a întâmplat. O răsplăteşte pe fecioara violată luând-o în căsătorie — dar este de notat că ea nu-i va dărui copii. Apoi îi somează pe Gwydion şi pe Gilvaethwy să compară în faţa lui. Aceştia nu se grăbesc. Când ajung să se

prezinte, Math îşi rosteşte şi pune în aplicare sentinţa: cu bagheta vrăjită, îi preschimbă pe Gilvaethwy în căprioară iar pe Gwydion în cerb şi îi condamnă să trăiască timp de un an ca soţ şi soţie şi să aibă un copil. După trecerea anului, aceştia se întorc aduncând cu ei un pui de căprioară. Math îi conferă puiului formă omenească, îl botează şi îl numeşte *Hyddwn* (de la *hydd,* „cerb"), dar continuă să-i pedepsească pe părinţii vinovaţi, modificându-le specia animală şi preschimbându-le sexul: Gwydion devine din cerb scroafă sălbatică, Gilwaethwy devine din căprioară mistreţ. Regele îi trimite în natură pentru încă un an. După trecerea anului, ei se întorc, cu un frumos pui de mistreţ. Math îi dă puiului formă umană şi îl botează sub numele de *Hychtwn* (de la *hwch,* „porc")- în al treilea an, tot

cu schimbarea sexelor, cuplul devine lup şi lupoaică, şi puiul de lup pe care i-1 aduc lui Math devine frumosul tânăr numit *Bleiddwn* (de la *blaidd,* „lup"). Considerând atunci că pedeapsa este suficientă, Math îşi eliberează nepoţii de ultima lor metamorfoză şi se împacă cu ei. în ceea ce-i priveşte pe micuţi, trei versuri le face cunoscut destinul:

Trei fii ai lui Gilvaethwy cel trădător, Trei războinici adevăraţi (sau: credincioşi?) Bleiddwn, Hyddwn, Hychtwn cel Lung.

1. Aceştia sunt deci reprezentanţii funcţiei războinice: trei tineri calificaţi drept „războinici", care sunt animale sălbatice transformate, animale cărora ei le păstrează numele şi desigur calităţile combative proprii speciilor din care au ieşit. 2. Mai mult, cei trei tineri războinici n-au avut o naştere firească: ei s-au născut din legătura a doi bărbaţi, dintre care unul, principalul responsabil, a fost, în cuplurile de animale, femelă de două ori (căprioară şi lupoaică) şi celălalt o dată (scroafă sălbatică).

Aceste două ciudăţenii constituie urmele fosilizate ale unei funcţiuni războinice remarcabil de arhaice.

1. în privinţa ambiguităţii om-animal a războinicului, este vorba de o trăsătură bine cunoscută, explicitată la maximum în lumea scandinavă prin „războinicii-sălbăticiuni" care sunt cei doi Berserkir ai lui Odinn descrişi de Snorri la începutul lui Ynglingasaga şi cu imitatorii lor umani, acei *berserkir* care, chiar îmbătrâniţi, chiar retraşi din activitate, seara, în mod voluntar sau involuntar, îşi recapătă natura animală şi devin periculoşi, precum Kveldulfr, „lupul de seară" din Egilssaga. Fapte analoage există în India şi, de asemenea, în incarnările animaliere ale zeului iranian al victoriei, VaraGragna *(Heur et malheur du guerrier,* 1969, pp. 125-132).

2. în ceea ce priveşte ciudăţenia naşterii lui Hyddwn, Hychtwn şi Bleiddwn, ea este forma acceptabilă — *devenită* acceptabilă —, într-un decor creştin, a unei practici războinice a homosexualităţii, bine atestată de autorii clasici, la celţi, cel puţin la gali, ca şi la germani.

3. Cât despre schimbarea de două ori repetată a sexelor, este cunoscută celebra mărturie a lui Diodor din Sicilia, V 32, 7, despre gusturile galilor:

Deşi femeile lor sunt frumoase şi bine făcute, ei nu le caută deloc, în schimb au o pasiune turbată, monstruoasă, pentru plăcerile băieţeşti. Au obiceiul să se tăvălească între doi concubini, câte unul de fiecare parte, culcaţi pe piei de animale sălbatice.

M-am gândit adesea că, prin fraza aceasta, Diodor a transformat într-un mod de viaţă sexuală permanent ceea ce nu era decât o practică, puţin cam bătătoare la ochi, dar trecătoare, a iniţierii războinice (cf., despre homosexualitate şi iniţiere în Grecia, cartea lui Bernard Sergent, *L'Homosexualite dans la mythologie grecque,* 1984). Aceasta, în orice caz, lămureşte scena din *Mabinogi:* Math s-ar fi putut mărgini să-i transforme pe cei doi fraţi într-un mascul şi o femelă: or, mai rafinat, el 1-a condamnat pe fiecare să susţină alternativ cele două roluri: e£ dn(poTepwv TOV uepuv. Literatura celţilor insulari, epopeea irlandeză în special, nu menţionează homosexualitatea, militară sau de altă natură, şi acest lucru este de înţeles, fie şi numai din cauza filtrului creştin prin intermediul căruia ne sunt cunoscute tradiţiile precreştine. Dar aici urma este sigură, într-un fel moralizată, fiindcă, pentru a-1 pedepsi pe Gilvaethwy că a violat-o pe fecioară şi pe Gwydion că a organizat, a favorizat violenţa aceasta, Math le impune să-şi facă unul altuia trei copii prin împerecheri în care Gilvaethwy, vinovatul „de fapt", este cel mai des femelă. Tema aceasta scandaloasă va fi scăpat cenzurii morale şi ecleziastice, fiindcă uniunea *indebita* se produce când cei doi bărbaţi se găsesc sub formă animală; fiindcă, până şi acolo, de fiecare dată e vorba de un mascul adevărat şi de o adevărată femelă, chiar dacă această femelă a fost, la origine, şi va redeveni bărbat; şi fiindcă respectivele împerecheri nu sunt prezentate drept utile şi tradiţionale, ci excepţionale şi infamante. La încheierea pedepsei, Math spune limpede:

„Oamenilor, deşi mi-aţi adus prejudicii, aţi suferit de ajuns *(digaw y byawch ymhoen)* şi aţi suportat marea ruşine *{cywilydd mawr)* de a fi avut copii fiecare de la celălalt."

O ultimă remarcă. Cele trei ex-animale readuse la forma omenească pare să constituie un grup omogen, un batalion de nediferenţiat, în ciuda diversităţii animalelor care au fost mai înainte. Dar este imposibil să le conturezi mai mult, fiindcă nimic altceva nu se povesteşte despre ele.

Iată asigurată, sau mai bine-zis creată funcţiunea războinică, absentă din prima generaţie de Copii ai lui Don: ea îşi are acum reprezentanţii săi, trei tineri născuţi sub ochii noştri.

VII. ARANROD, DYLAN ŞI LLEU

în diptic cu cele trei naşteri succesive de războinici nediferenţiaţi, *Mabinogi* povesteşte, imediat după naşterea simultană de gemeni, despre două fiinţe care scapă cadrului celor trei funcţiuni, care au forme şi destine foarte diferite şi dintre care a doua nu este alta decât Lleu, adică **Lugus,* moştenitorul, devenit erou, al principalului zeu al celţilor, cel puţin al galilor, după spusele lui Cezar. Iată continuarea acestei frumoase povestiri, vai, tot în rezumat.

După ce i-a iertat pe nepoţii săi Gwydion şi Gilvaethwy, Math îl consultă pe Gwydion: „Cum se poate procura o nouă fecioară, îl întreabă el, pentru a o înlocui pe Goewin, cea scoasă din funcţie de Gilvaethwy?" — „Nimic mai simplu, răspunde Gwydion: ia-o pe Aranrod, fiica lui Don, nepoata ta, fiica surorii tale" (trad. în fr. de F. Loth).

Se trimise după ea. Tânăra intră. „Tânăro, spuse Math, eşti tu fecioară?" — „Nu altceva, seniore, după câte ştiu", răspunse ea.

Atunci el luă bagheta şi o încovoie: „Treci pe deasupra, spuse, şi, dacă eşti fecioară, îmi voi da seama." Ea făcu un pas peste bagheta fermecată şi, în acelaşi timp, lăsă în urma ei un copil blond şi voinic. La strigătele copilului, tânăra se repezi spre uşă şi imediat mai lăsă după ea ceva, ca un copilaş, dar, înainte să-1 fi putut zări cineva a doua oară, Gwydion luă copilul, îl înfăşură într-o haină de *paile* şi îl ascunse în fundul unui cufăr, la piciorul patului său.

„Ei bine, spuse Math, fiul lui Mathonwy, referindu-se la copilul blond, voi pune să fie botezat şi îi voi da numele Dylan."

Fu botezat. îndată după botez, copilul se îndreptă spre mare. Cum intră în apă, îi şi împrumută natura şi ajunse la fel de bun înotător ca şi cel mai iute dintre peşti. De aceea fu numit Dylan al valului.

în ceea ce îl priveşte pe celălalt băiat, el este viitorul Lleu, căruia întreaga parte a doua din *Mabinogi* îi va relata: 1. educaţia atentă, prin grija lui Gwydion; 2. căsătoria cu Blodeuwedd, femeia alcătuită din flori, prin stăruinţele conjugate ale magicienilor Math şi Gwydion; 3. dispariţia temporară pricinuită de trădarea soţiei sale; 4. restauraţia, tot prin grija comună a lui Math şi Gwydion; 5. răzbunarea, în aşa fel încât prima parte din *Mabinogi,* cea care a fost analizată aici, apare ca prefaţa şi începutul „Copilăriei lui Lleu".

Naşterea comună a celor doi fii ai lui Aranrod este opusă din toate punctele de vedere celor trei naşteri succesive ale fiilor lui Gilvaethwy.

1. Cele două *fecioare* care intervin — şi în care uneori s-a dorit să se vadă dubluri juxtapuse în mod stângaci — au sarcini şi destine contrare. Una, Moewin, chiar şi violată, nu devine mamă; dar agresorul său şi complicele acestuia, transformaţi succesiv în trei perechi de animale, mascul-femelă, aduc pe lume copiii. Cu totul altfel este cea de-a doua fecioară, Aranrod, „fecioară" fiindcă are cu siguranţă motive întemeiate să se creadă fecioară — în ciuda bănuielilor mai multor exegeţi moderni — şi fiindcă, de bună seamă, vorbeşte sincer când spune că aşa este şi când consimte la proba judiciară prin intermediul baghetei. Şi cu toate acestea fecioara aduce pe lume, dintr-o dată, gemeni — născuţi nu din bagheta lui Math, cum s-a presupus, de asemenea, ci pur şi simplu revelaţi, născuţi cu ajutorul baghetei. Aceşti gemeni n-au tată, fiindcă nu avem dreptul să ne gândim, alături de alţi exegeţi, că a fost vorba de un incest, că Gwydion, fratele lui Aranrod, a trecut pe acolo. Astfel încât, dacă Hyddwn, Hychtwn şi Bleiddwn au prea mulţi taţi, Dylan şi Lleu n-au de ajuns. într-un cuvânt, Moewin şi Aranrod sunt amândouă fecioare, dar una nu se foloseşte, nu trebuie să se folosească de principiul feminin al fecundităţii pe care îl poartă în sine, nu-1 realizează, mărginindu-se să comunice virtutea acestuia către stăpânul ţinutului, printr-un contact permanent, şi cealaltă conţine de asemenea principiul feminin al fecundităţii, dar deja realizat, deja productiv în ea, probabil fără intervenţia vreunui mascul, şi transformat la maximum, fiindcă va lăsa să cadă din ea nu un singur copil, ci doi gemeni, simbol sau semn prevestitor, obişnuit în lumea indo-europeană, al fecundităţii şi, prin extensie, al abundenţei.

2. Copiii nu se opun mai puţin unul altuia decât cei răspunzători de naşterea lor. Aceia din prima serie, toţi treLtineri războinici, oameni pe deplin, în ciuda originii lor animale, sunt specializaţi strict şi completează, în funcţia războinică devenită congenitală, tabloul trifuncţional al descendenţei lui Don. Din cei doi copii ai lui Aranrod, unul este, dimpotrivă, un omuleţ care se întoarce în lumea animală, duce viaţă de peşte şi se identifică atât de bine cu una dintre componentele lumii, apa de mare, încât numele său va fi folosit ca sinonim pentru „Oceanos"; cel de-al doilea este o variantă epică a celui mai mare zeu al celţilor occidentali şi a celui mai original. El nu este specialist în nimic, scapă structurii funcţiunilor sau mai curând, dacă trebuie neapărat să i se confere o atribuţie, ea ar fi aceea pe care Cezar *(De bello gallico,* VI 17) o formulează ca *inuentor omnium artium* şi cu care este învrednicit corespondentul irlandez al eroului nostru, cel ce poartă titlul de *sam-(h)il-danach,* tradus literal prin „cel care posedă împreună numeroase arte şi meserii". în legenda irlandeză a celei de a doua bătălii de la Moytura, el devine, ca o concluzie a acţiunii epice, cel mai înalt personaj, îi urmează regelui Nuadu; tot astfel, ultima frază din *Mabinogi,* care poate că este doar o glosă introdusă în text, dar nu mai puţin valoroasă

pentru asta, lasă să se înţeleagă că Lleu a ocupat în continuare locul lui Math, ca prinţ suveran în Gwynedd. Dar nu voi trata aici despre Lleu-Lug — un subiect vast. Mă voi mărgini la câteva remarci comparative, care vor face firească apariţia gemenilor în locul acesta al povestirii, şi care, în acelaşi timp, vor scoate în evidenţă originalitatea variantei galeze.

1. Judecând după teologiile mai bine cunoscute ale ansamblului indo-eu-ropean, nimic nu este mai de aşteptat decât această apariţie de gemeni la al treilea nivel al structurii trifuncţionale. La fel sunt, în India vedică, cei doi gemeni As vin sau Nasatya ca un al treilea termen al listei canonice, după Mitra-Varuna şi Indra. La fel este, la Roma, ca al treilea termen al triadei precapitoline, Quirinus, asimilat lui Romulus, şi fratele său Remus, pe lângă Iupiter şi Marte. în Scandinavia apar nu fraţi, ci un tată şi un fiu şi totuşi îngemănaţi, aşa cum sunt Njorăr şi Freyr, în cel de-al treilea termen, după Odinn şi 7Vî6rretc.

2. Mai multe dintre cuplurile de gemeni, în ciuda solidarităţii lor, sunt inegale în ranguri şi au destine diferite. Romulus este divinizat în Quirinus, iar fratele său Remus piere în chip nedemn. Unul din Asvinii vedici este fiul Cerului, celălalt, se pare, fiu al unui om. Aceeaşi inegalitate de naştere apare şi între Dioscurii greci; şi dacă, după moartea lor pământească, aceştia se bucură în mod egal de nemurire, totul se întâmplă graţie generozităţii aceluia dintre ei care, fiind singurul fiu al lui Zeus, s-a trezit că e şi singurul căruia i se oferise acest privilegiu. în gradul cel mai înalt, acelaşi lucru se petrece şi cu Dylan, care, imediat ce s-a născut, fuge, dispare — aşteptând fatala lovitură de lance a lui Govannon — şi cu Lleu, viitorul erou al unor mari evenimente.

3. în aceste cupluri există adesea şi deosebiri în orientarea funcţională, şi câteodată unul dintre cei doi se distinge printr-o afinitate cu apa. Dintre cei doi Arhangheli pe care reforma zoroastriană i-a substituit cuplului indo-iranian de Nâsatya, unul este patronul plantelor, celălalt al apelor. în teologia scandinavă, Freyr e terestrul şi Njor3r, „tatăl său geamăn", dacă putem spune aşa, este maritimul, protectorul navigaţiei. Să remarcăm, în aceste condiţii, că dintre cei doi gemeni născuţi de Aranrod, unul, Dylan, şi numai unul este atras, asimilat de marea „de la care îşi împrumută natura".

4. Povestea lui Dylan şi a lui Lleu derivă probabil dintr-o reprezentare celtică foarte veche. în cursul unei demonstraţii geografice laborioase privind itinerarul argonauţilor, Diodor din Sicilia, IV 56,4 scrie, într-adevăr:

Aceia dintre celţi care locuiesc lângă Oceanos îi cinstesc cel mai mult, dintre zei, pe Dioscuri. După o tradiţie pe care o păstrează din timpuri străvechi, apariţia acestor zei s-a produs din Oceanos.

Trei elemente importante ale episodului din *Mabinogi* pe care îl avem în vedere sunt de-acum reunite în aceste două fraze.

1. Dylan şi Lleu, ca gemeni, merită numele de Dioscuri.

2. Mama lor are ca locuinţă un recif din ocean, şi unul dintre cei doi se contopeşte cu oceanul, îşi împrumută numele de la el.

3. Celălalt, Lleu, este eroul cel mai celebru al întregului grup, aşa cum *Lugus Mercurius era, în Galia, cel mai important zeu şi cum, după Diodor, care extinde cinstirea, incluzându-i pe cei doi gemeni, celţii oceanici îi onorau pe Dioscuri „cel mai mult dintre zei".

CONCLUZIE

După aceste analize, prima parte din *Mabinogi al lui Math* nu mai poate fi tratată ca o acumulare de ciudăţenii pitoreşti, înşirate de fantezia unui povestitor. Ea ne permite să asistăm la ordonarea unor personaje conform ideologiei celor trei funcţiuni pe care celţii o moşteneau de la strămoşii lor indo-europeni, şi aceasta într-o dezvoltare unde fiecare episod îşi aduce propria învăţătură în momentul când este aşteptat, când este folositor în mod logic. Să fi perceput oare autorii lui *Maginobi* acest sistem de raporturi ori păstrau povestirea numai prin tradiţie, ca o ţesătură literară? Asta e o altă întrebare — fiecare zi cu truda ei.

Transpunere sau dublură romanescă a unei mitologii ce mai iese la suprafaţă ca atare şi în numele lui Lleu, principalul său erou, *Mabinogi al lui Math* permite să se întrevadă mai multe linii importante ale teologiei subiacente. Iată câteva, care privesc rapoturile funcţiunilor între ele.

Grupul de reprezentanţi ai funcţiunii războinice provine din reprezentanţii celor două aspecte ale primei funcţiuni, şi asta printr-o degradare: magicianul şi locţiitorul prinţului nu şi-au realizat îndatoririle specifice misiunii lor, acţionând împotriva seniorului şi, pe deasupra, unul provocând un război ucigător, nedrept, în care un nobil prinţ vecin a pierit, iar celălalt distrugând talismanul public care înseamnă integritatea fecioarei. Acumulate, aceste greşeli le-au provocat o decădere, o metamorfozare în animale sălbatice, dar în acelaşi timp au făcut posibilă venirea pe lume a unui grup nou, a unui grup de personaje care, aduse de la animalitate la societatea umană, introduce aici noi valori, acelea ale

funcţiunii războinice, în sânul căreia excelează, fără deghizarea care le-ar reaminti originea. înţelepţii din India au găsit aceleiaşi probleme o soluţie înrudită: kşatriya sunt adesea consideraţi ca provenind din brahmani necredincioşi statutului lor.

Dar analogia se opreşte aici, fiindcă, în India, continuă degradarea, produ-cându-se, sub kşatriya şi plecând de la ei, crescători de animale şi agricultori — vaisya. în *Mabinogi,* dimpotrivă, reprezentanţii celei de-a treia

funcţiuni, deşi legaţi de cei din celelalte două prin ascendenţa comună — toţi sunt copii sau nepoţi ai lui Don —, nu mai provin din aceştia: fraţi şi soră ai magicianului şi locţiitorului, unchi şi mătuşă de războinici, ei sunt autonomi, separaţi atât cât pot fi în interiorul aceleiaşi familii.
Totuşi magicianul nu poate să nu intervină în toate funcţiunile, inclusiv în cea de-a treia. Complice al locţiitorului, tată şi mamă de războinici, el deţine un rol aparte în raport cu fecioara fecundă: desemnând-o prinţului ca fecioară şi expunând-o probei judiciare, el îi dezvăluie fecunditatea; apoi îl ia în stăpânire pe cel mai important dintre gemeni pe care, în partea a doua a lui *Mabinogi,* îl va creşte, îl va susţine împotriva mamei sale, îl va salva de soţia lui. în această parte a doua, raporturile magicianului cu femeia devenită mamă împotriva voinţei ei încep să se deterioreze, în timp ce se restabilesc şi se strâng raporturile magicianului cu prinţul, dar numai prin grija comună pentru „marele geamăn", căruia îi pregătesc împreună destinul — fiindcă, o dată cu importanţa acordată Oceanului şi punerea în umbră a agriculturii, promovarea unui Lleu suprafunc-ţional constituie trăsătura cea mai originală a acestei structuri.
Probabil că, în cea mai mare parte, asemenea raporturi pitoreşti între eroi au rămas fidele unor formule mai abstracte — afinităţi, opoziţii, simetrie, articulaţii — care, în teologia druidică, justificau coexistenţa principalilor zei şi le defineau relaţiile.
Bineînţeles că partea a doua din *Mabinogi* ar trebui supusă aceluiaşi tip de analiză. Ar fi un lucru mai uşor, fiindcă în scenă rămân numai Math, Gwydion, Aranrod şi Lleu. Unul dintre rezultate (cf. deja *Etudes celtiques,* VIII, 1959, p. 283) va fi să i se restituie lui Aranrod, dincolo de fecunditatea pe care o exprimă dubla sa maternitate, puterea triplă, activitatea la cele trei niveluri funcţionale, pe care analogia cu mai multe mitologii indo-europene o face într-adevăr să transpară în personajul feminin unic, juxtapus multiplelor personaje masculine; trivalenţa aceasta este bine exprimată în cele trei interdicţii pe care ea le formulează împotriva lui Lleu şi pe care Gwydion reuşeşte să le anuleze: acesta nu va avea nume, arme, nevastă.

98
99
^

60
Cele trei funcţiuni şi triada precapitolină la poeţii latini din secolul întâi î. H.

în 1968, sub titlul „Naissance d'un peuple", *cea de-a doua parte a lucrării* Mythe et epopee I *a analizat amănunţitul şi limpedele omagiu pe care Virgiliu l-a adus ideologiei celor trei funcţiuni, punându-i în relaţie pe conducătorii celor trei etnii sortite întâi conflictului şi apoi fuzionării — Eneas din Troia, Tarchon etruscul şi latinul Latinus, conform aceleiaşi repartiţii funcţionale care în mod tradiţional susţinea, în vulgata despre originile Romei, punerea în relaţie a albanului Romulus, a etruscului Lucumon şi a sabinului Titus Tatius.*
Alte texte ale lui Virgiliu, analizate înainte şi după *Mythe et epopee,* au stat mărturie asupra conştiinţei pe care el o avea cu privire la această structură şi la atenţia pe care i-o acorda. Astfel trebuie înţeleasă grija dovedită de mai multe ori, când vorbea despre Mantua natală, de a evoca în legătură cu ea aceeaşi ideologie a celor trei funcţiuni *(Mariages indo-europeens,* 1979, pp. 129-134). Tot astfel trebuie înţeles şi faptul că, în chiar momentul când pune în mişcare mecanismul trifuncţional din cea de-a doua jumătate a *Eneidei,* în cântul al şaptelea, el prezintă preistoria ţinutului Latium însuşi în trei perioade succesive, marcată fiecare printr-una dintre cele trei funcţiuni. întrucât *Jupiter Marş Quirinus* IV, 1948, unde a fost întreprinsă această analiza (pp. 125-129), nu mai e lesne accesibilă, reproduc aici ideile ei esenţiale. Nu este vorba de Roma, ci de o Romă *avânt la lettre* (oare unii poeţi nu vor face din „Laurentes" un sinonim pentru „Romani"?) pe care Enea o întâlneşte la debarcarea lui şi unde domneşte bătrânul rege eponim, Latinus (v. 170-194).
Laurenta, deconcertanta *urbs Laurens,* este dominată de un edificiu magnific, *tectum augustum,* templul-palat al lui Picus, unde Latinus îi primeşte pe emisarii troieni. Virgiliu are grijă să-1 populeze sub ochii noştri cu o viaţă de acum în întregime romană (a se vedea notele lui Servius la versurile 170,173, 174,175,176), şi Servius pretinde că el este descris după însăşi imaginea casei palatine a lui August. Poetul adaugă îndată (177):

întruchipările bătrânilor strămoşi ai regelui, în ordine [a domniilor lor cioplite din lemn de cedru antic — şi Italus, şi Părintele Sabinus, săditorul de vie, cu secera lui încovoiată aşezată la picioarele imaginii, şi Saturn Tatăl, şi statuia lui Ianus cel cu două frunţi — erau înşirate, în picioare, în vestibul.
Şi ceilalţi regi, Aborigeni [nu reproduc punerea în discuţie de către mine a acestui nume, *JMQ* IV, p. 128, n. 10, care nu prezintă importanţă pentru analiza de faţă], şi cei care, în luptă, primiseră răni de la Marte; şi, în afară de

aceasta, la uşile sacre, sunt agăţate numeroase arme, care de luptă capturate şi securi încovoiate, şi căşti împodobite cu pene, şi enorme porţi de oraşe, şi suliţe, şi scuturi, şi pinteni smulşi corăbiilor.
în persoană, cu toiagul augural al lui Quirinus *[-* Romulus], şezând, îmbrăcat în togă de ceremonie şi purtând pe braţul stâng scutul sacru, putea fi văzut Picus, îmblânzitorul de cai, Picus cel pe care Circe, amanta lui, cuprinsă de patimă, l-a atins cu bagheta de aur şi, cu filtrele ei, l-a prefăcut într-o pasăre cu aripi smălţuite în culori.
Astfel era templul zeilor înăuntrul căruia Latinus, aşezat pe scaunul strămoşilor, i-a chemat în audienţă pe troieni...
Această minuţioasă descriere se desparte de la sine în trei pasaje:
Ultimul (187-191) prezintă un personaj unic, principal, patronul Laurentei şi adevăratul rege al templului *(Laurentis regia Pici* a spus versul 171): acest Picus este înfăţişat şezând *(sedebat),* în vreme ce toţi ceilalţi sunt înfăţişaţi în picioare *(adstabant);* el este îmbrăcat în trabea: *toga augurum de cocco et purpura,* spune Servius în nota sa; poată *lituus: incuruum augurum baculum,* spune Servius, sau iarăşi *regium baculum in quo pot est as esset dirimendarum litium;* şi asta ca să-1 imite sau mai curând ca să-1 prefigureze pe Romulus roman: *Quirinalem autem,* explică Servius, *expersana sua dixit* [poeta] *„qualem postea Quirinus habuit", nam tune adhuc nonfuerat Romulus;* pe braţul stâng are un *ancile,* prefigurând scutul sacru căzut din cer *regnante Numa,* ce slujea la Roma drept zălog pentru *imperium (illicfore summam imperii ubi illud esset);* Servius precizează de altfel *(ad* 190) că regele Picus era cu adevărat augur, *augur fuit et domi habuit „picum",per quemfutura noscebat, quodPontificales indicant Libri; bene autem supra huic lituum dedit (poeta), quod est augurum proprium* — în vreme ce *ancile* şi tunica sunt, adaugă el, comune augurului şi celuilalt fel de preoţi, adică flaminii majori.
Cel de-al doilea tablou (182-186) menţionează^ilobal, doar regii războinici, răniţi în chip glorios, „marţial"; apoi etalează t^ate^vaţietăţile de trofee de război. / ;:>. >>^^
Cât despre cel dintâi tablou (178-181), acesta îi enyniMer5pecei1îl»i.v.echi regi legendari ai ţării, Italus, Sabinus, Saturn, Iinus. **Unul** singur esf&defirT

de către poet: *pater Sabinus,* înarmat cu secera, *uitisator.* Dar noi îi cunoaştem pe ceilalţi şi ştim că au aceeaşi caracteristică: acel *Saturnus,* pe care anticii nu-1 despărţeau — greşind, fără îndoială — de cuvântul *satus,* „semănătură" (Varro, *De lingua latina* V 64), pe care Macrobiu îl semnalează drept paşnic *(Saturnalia* I 6) şi ca *tamfrugum quam fructuum repertor* (I 10, 10) şi care, după spusele lui Festus, părea să prezideze *culturae agrorum;* acel Ianus, rege al vârstei de aur şi al tuturor prosperităţilor paşnice ***(nil** mihi cum bello,* Ovidiu, *Fastele* I 253-254) şi care, instruit în materie de agricultură, a civilizat Latium (Macrobiu, I 7); acel Italus, în sfârşit, care nu există decât ca eponim al planturoasei Italii şi a cărui menţionare precede *laudes* ale multiformei bogăţii a pământului italic (Dionisiu din Halicarnas, I 35 şi 36), Italus care a fost mai întâi regele „(Enotri"-lor (Virgiliu, *Eneida* 1532, Dionisiu din Halicarnas, I 35,2) în al căror nume, până la jocurile feniciene ale lui Victor Berard, anticii şi modernii auzeau cântând vinul, Italus, de numele căruia îl apropiau pe acela ai viţelului, *uitulus,* adică al boilor ***quibus** est Italia fertilis* (Servius, in *Aen.,* 1533, şi alţii). Pe scurt, în cele patru versuri iniţiale, îi găsim, opuşi cu adevărat luptătorilor ce le urmează, pe regenţii unei civilizaţii liniştite, opulente, agricole.
Greu de presupus ca o distribuţie împărţită în trei atât de clară, atât de bogat exprimată (patru regi agricultori grupaţi; nouă regi şi însemne grupate ale activităţii războinice; patru expresii grupate ale funcţiunii *„rex et augur"* a lui Picus) şi totuşi atât de riguros menţinută să fie rodul hazardului. Oricare i-ar fi sensul şi originea, fie că provine din tradiţie sau de la Virgiliu însuşi, fie că este ecoul şi aplicarea unui sistem cuprinzător sau reflecţia lipsită de consecinţe a unui poet care îi cunoştea pe Platon şi pe Aristotel, ea dovedeşte cel puţin că Virgiliu îşi reprezintă formarea şi creşterea societăţii laurentine „perfecte", prezidate de Latinus, ca pe fericitul echilibru al chiar celor trei forme de activitate, al chiar celor trei funcţiuni diferenţiate pe care el însuşi şi Properţiu, Ovidiu şi Titus Livius le deosebesc la originile Romei.
Să comparăm, de asemenea, aceste valori funcţionale diferite atribuite în ordine (III, II, I) domniilor sau grupurilor de domnii preromane succesive cu valorile funcţionale ale domniilor preetrusce de la Roma *(Tarpeia,* 1947, pp. 161-204; cu privire la cele din urmă, *Mythe et epopee* 1,1968, pp. 261-284). Dar, în tipicul istoriei regale a Romei, funcţiunile apar în ordinea *descrescătoare* a demnităţii, I, I_2 II III(Romulus, apoi Numa: cele două aspecte ale suveranităţii; Tullus Hostilius: forţa războinică; Ancus Marcius: dezvoltarea demografică şi economică), în vreme ce la Laurenta agricultura şi pacea, războiul şi suveranitatea religioasă sunt înşirate în ordine *crescătoare* EI III, $_2$. Clasamentul cronologic *(ex ordine)* al lui Virgiliu trădează, de altfel, un anume artificiu: Picus, fiu al lui Saturn, nu se poate să fi fost despărţit de primul grup de regi

prin prea multe *„martia uulnera passi";* însă chiar acest artificiu subliniază intenţia lui Virgiliu, principiul funcţional al clasamentului său.
în sfârşit, în legătură cu Roma însăşi, încă de la începutul *Eneidei,* în profeţia prin care Iupiter o consolează pe Venus cu privire la vicisitudinile lui Enea, Virgiliu i-a implicat, sub numele lor, pe membrii triadei precapitoline.

într-adevăr, zeii menţionaţi în acest soi de expunere de motive şi de scopuri sunt:
1. *Marş* (274-276), ca tată al întemeietorului şi patron al carierei războinice a Romei, carieră ce va culmina prin cuceririle unui Iuliu Cezar exclusiv războinic (286-290);
2. *Iupiter* însuşi, „ego", în calitate de stăpân al destinelor şi dătător al suveranităţii imperiale, cu aluzie la cele două gazde capitoline ale sale, *Terminus* şi *Iuuentas,* şi la cele două făgăduieli reprezentate de acestea (278-279; cf. Servius, *ad. loc: „metas" ad terras retulit, „tempora" adannos),* cu apel şi la asociata lui, *Iuno Regina* (279-282; cf. Servius, *ad. loc: „mecum" in Capitolio constituta);*
3. Zeii păcii restabilite prin imobilizarea entităţilor războinice *(Belii portae, Furor impius,* 294), adică, alături de *cana Fides* şi de *Vesta, Remo cumfratre Quirinus* (292): oricare i-ar fi valoarea precisă (August cu Agrippa? Romulus-Quirinus? un simbol al „romanului mijlociu" reconciliat cu „fratele lui" după războaiele civile?), această menţionare a lui Quirinus nu se justifică decât prin intenţia de a deosebi şi de a opune, în istoria romană cea mai recentă, sub permanenta bunăvoinţă a lui Iupiter, o fază războinică, „mavortiană", şi o fază paşnica „quirinală", deschisă de August.
Nu numai Virgiliu furnizează asemenea mărturii. începând din 1951, s-a arătat, printr-o colecţie de texte, că poeţii din secolul lui August s-au complăcut să prezinte triada precapitolină în familie. „în familie" deoarece, în cea mai mare parte a cazurilor, au utilizat ficţiunea unei descendenţe — Iupiter bunic, Marte tată, Romulus-Quirinus fiu — care le-a permis să păstreze ordinea firească a enumerării şi, totodată, o anume ierarhie, dar care, prin reducerea lui Quirinus la Romulus, întemeietorul Romei, a întunecat semnificaţia ansamblului. Se întâmplă rareori, deci, ca, sub această formă, să apară sensul funcţional al triadei, ca, în particular Quirinus, asimilat lui Romulus — nici un poet din acea epocă nu contestă ecuaţia — să-şi primească în mod clar funcţia, nu epică, ci teologică, de apărător al păcii prospere opuse violenţelor războiului — domeniu al lui Marte.
Apoteoza lui Romulus le-a oferit mai multor poeţi prilejul de a grupa cele trei generaţii: într-o scenă ce datează, poate, de pe vremea lui Ennius, *Marş* îi cere lui *Iupiter,* în virtutea unei făgăduinţe, să-1 răpească pe Romulus de pe

pământ şi să-1 promoveze *„Quirinus".* La fel citim şi în Ovidiu, în *Metamorfoze* j XVI 805-828, cu un remarcabil joc de cuvinte între *Quirites* şi *Quirinus:*
Tatius mort, tu, Romulus, domneai peste cele două mari popoare atunci când *Marş,* punându-şi jos casca, adresă aceste cuvinte părintelui zeilor şi] al oamenilor: „A venit vremea, tată [...]"
Atotputernicul făcu un semn din cap [...] *Marş* urcă în carul lui însân- J gerat... El îl răpi pe troianul care, de atunci înainte rege, împărţea dreptatea 1 către *Quirites* ai săi [...].
Chipul lui deveni mai frumos, mai potrivit cu festinurile cereşti şi el în- 1 trupă personajul *Quirinus,* îmbrăcat în toga de ceremonie [...].
în scena aceasta, aflată în cea de-a doua carte a *Fastelor,* 475-508, în legătură cu mitul Quirinaliilor şi fructificând acelaşi joc de cuvinte 1 *„Quirites-Quirinus",* în versurile 505 şi 507, caracterul funcţional al fiecăruia dintre zei este limpede: *Iupiter* hotărăşte ca suveran, *Marş* intervine purtând un echipament războinic pe care împrejurarea nu-1 impune, iar Romulus e promovat *Quirinus* pe când rezolvă, în mod paşnic, problemele tuturor *Quirites,* adică ale cetăţenilor sub aspectul lor civil.
Uneori, cu referire la legendele combinate ale lui Enea şi Romulus şi la opoziţia iniţială a Iunonei faţă de naşterea Romei, poeţii o substituie pe Iunona lui Iupiter în respectivul consiliu şi o arată pe regina zeilor consimţind, ca regină şi nu fără a-şi impune propriile-i condiţii, la rugămintea lui Marte. Astfel procedează Horaţiu, *Ode* III 3, 15-18:
... Prin acest fel de a se purta scăpă *Quirinus* la Acheron graţie cailor lui *Marş,* când *Iuno* rosti cuvintele aşteptate în adunarea zeilor: „Ilion, Ilion..."
Şi, în discursul de reconciliere pe care îl deschide acest nume detestat, Iunona are grijă să se califice pe sine însăşi drept suverană, drept asociata cea mai apropiată, dacă nu chiar ca egala lui Iupiter: 64 *coniuge me Iouis et sorore,* căruia îi ia locul pentru o decizie liberă: 33 *Marti redonabo;* 39 *regnanto.* Să comparăm cele de mai sus cu prezentarea pe care şi-o face singură, sub titlul capitolin de *Regina,* la începutul *Eneidei* 1,46-47: *Ast ego quae diuum incedo regina Iouisque et soror et coniux.*
Aceeaşi organizare teologică se regăseşte şi în cea de-a şasea carte a *Fastelor,* 51-54, în declaraţia făcută de Iunona, de aici înainte protectoare a Romei:
UITAREA OMULUI SI ONOAREA ZEILOR
— „Nici un neam nu îmi este mai scump. Aici vreau să mi se dedice un cult, să am un templu laolaltă cu *Iupiter* al meu. *Marş* însuşi mi-a spus: «Iţi încredinţez aceste ziduri, vei fi cea dintâi în oraşul *nepotului tău.»* Aceste cuvinte se adeveresc..."
în afară de apoteoza lui Romulus, Ovidiu a utilizat de nenumărate ori, în legătură cu istoria legendară a Romei, triada astfel concepută.
în primul memoriu al culegerii mele *Tarpeia,* pp. 103-105, au fost analizate mai multe din respectivele texte: mitul referitor la Vestalia *{Fastele,* VI 349-394), mitul referitor la Parilia *{Fastele* IV 827-832: cf. 808 *Quirine* şi 855 *nondumfacti quirites).* Se mai poate cita şi *{Fastele* 1197-202) rezumatul în trei nume pe care Ianus îl face

asupra simplităţii primare a Romei, căreia i-a fost martor ocular în calitatea lui de zeu al tuturor *prima,*
... când o colibă mică era de ajuns pentru a-1 adăposti pe *Quirinus,* fiu al lui *Marş,* şi când trestiile de pe râu îi asigurau un culcuş îngust. *Iupiter* abia de se putea ridica în picioare, cu membrele întinse, în strâmtul lui sanctuar, şi ceea ce ţinea Iupiter în mâna dreaptă era un trăsnet de lut...
într-o prezentare amănunţită a puterii Destinului, *Astronomica* IV 26-29, Manilius rezumă miraculoasa naştere a Romei prin aceste trei personaje. Fără Destin, spune el,
lupoaica lui *Marş* i-ar fi hrănit oare pe *fraţii* abandonaţi? Roma însăşi, cu toate colibele ei, s-ar fi născut oare, iar căpeteniile de turme ar fi făcut mai înalt muntele capitolin? S-ar fi lăsat *Iupiter* închis în citadela care-i aparţine?
Poeţii augustieni prezintă adesea triada Iupiter Marte Quirinus completată cu Vesta, ceea ce prelungeşte probabil o veche tradiţie *{Vesta extremă),* şi, în plus, cu zeii principelui, în primul rând Venus, bunică a Iuliilor, şi Apolo, părinte presupus şi în orice caz protector al lui Octavian. Astfel, în mitul despre Parilia, amintit mai sus *{Fastele* IV 827-832), viitorul Quirinus (808) aşază Roma, pe cale de a se naşte, sub paza lui Iupiter, a lui *genitor Marş* şi a zeiţei *Vesta mater* şi, în mitul despre Vestalia *{Fastele* VI 349-394), sunt reuniţi, pentru a apăra Roma în cursul asedierii Capitoliului de către gali, *Iupiter, Marş, Venus, Quirinus* şi *Vesta.* Se cuvine să facem o apropiere în discursul prin care Camillus al lui Titus Livius (V 52) îi îndeamnă pe romani să nu abandoneze situl Romei după trecerea galilor, invocând singurele culte şi singurii zei amintiţi ca legându-se

constitutiv de acest sit: *Iupiter* şi ospăţul său *(epulum* ***Iouis)*** de pe Capitoliu, focul veşnic al zeiţei *Vesta,* scuturile sacre ale lui *Marş Gradiuus* şi *Quirinus pater.* Horaţiu grupează aceleaşi culte fundamentale ale Romei în oda către Regulus (III 5, 9-12), scuturile sacre rezumându-i pe cei doi zei ai Saliilor, Marte şi Quirinus.
„A putut soldatul lui Crassus să trăiască, soţ copleşit de ruşine, cu o soţie barbară? Au putut ei — o, Senat, o răsturnare a moravurilor! — să îmbătrânească sub armele duşmanilor, socrii lor, sub un rege med, marşul şi apulianul, uitând de *scuturile sacre,* de numele roman, de togă, de eterna *Vesta,* în vreme ce *Iupiter* rămâne neatins, neatinsă cetatea Romei?"
O enumerare de acest fel, cu inserarea zeilor principelui (Apolo, Venus) şi a principelui însuşi, în mod bizar asociat lui Mercur, umple a doua jumătate a odei I 2 a lui Horaţiu: *Vesta, Iupiter, Apollo, (Venus)* Erycina, *Marş, Mercur-Cezar* făgăduit apoteozei lui *Quirinus,* model de apoteoze romane, în expresia *populus Quirini.* Textul cel mai împlinit în acest gen şi cel mai sistematic este, fără îndoială, rugăciunea care încheie *Metamorfozele* lui Ovidiu, XV 861-876: între formulele colective (zei importaţi şi zei indigeni) sau generalizatoare *(quosque alios...),* triada este enunţată în ordine ascendentă *(Quirinus, Marş, Iupiter),* cu inserarea zeilor lui August *(Vesta Caesarea, Penates Caesarei, Phoebus domesticus).* Mai târziu, Silius Italicus, într-una dintre cele mai frumoase pagini ale poemului său, la sfârşitul celei de a douăsprezecea cărţi, va face să năvălească zeii Romei în faţa lui Hanibal, sosit prea încet sub zidurile Romei după victoria de la Cannes. Fiecare divinitate se ridică deasupra sanctuarelor ei, a cartierului său, şi Silius alcătuieşte astfel, prin selecţie, un ansamblu unde toţi termenii, cu excepţia celui dintâi, sunt remarcabil de arhaici: *Apollo* (Palatin), *Diana* (Aventin), *Marş* (Campus), *Ianus* (Ianicul), *Quirinus* (Quirinal) şi, pentru a culmina, *Iupiter* Tonans (Capitoliu). Să notăm în treacăt că Silius era pe deplin conştient de articularea funcţională a lui Marte, strict războinic, şi a lui Quirinus care, deşi „marţializat" ca zeu, îşi păstra caracterul original, civil, în conceptul geamăn de *Quirites* - acel cuvânt aruncat de Iuliu Cezar către ai săi *milites* ce dădeau semne de slăbiciune. La finele *Punicelor,* el descrie triumful pe care Scipio, cel dintâi african, îl celebrează la Roma după înfrângerea lui Hanibal şi a Cartaginei:
El însuşi, în picioare în carul de luptă, strălucea de aur şi de purpură, oferind în persoana sa admiraţiei tuturor *Quirites* imaginea lui *Marş.*
UITAREA OMULUI SI ONOAREA ZEILOR
Oda IV 15 a lui Horaţiu este considerată ca un soi de postfaţă la întreaga culegere. Şi pe bună dreptate, numai că, pe de altă parte, ea e inseparabilă de oda 14, pe care o continuă în acelaşi metru. Dipticul este acesta:
1. întreaga odă 14 reprezintă un elogiu militar al domniei lui August, cu enumerarea duşmanilor învinşi la frontiere şi a generalilor învingători: vindelicii, după mulţi alţii, au văzut (9-12)
ce tu puteai prin *Marş,* căci, cu soldaţii tăi, Drusus a aruncat la pământ pe genauni, neam de răzvrătiţi, şi pe breuni, alergători iuţi, şi fortăreţele aşezate pe Alpii cei cumpliţi...
Apoi cel mai în vârstă dintre Neroni, viitorul Tiberiu, îi respinge, sub auspiciile prinţului, pe reţi,
frumos la vedere, în lupta lui *Marş.*
2. întreaga odă 15, începând cu cea de-a doua parte a versului 4, este:
a. un elogiu al domniei lui August cu privire la prosperitate (5) şi maiestuoasă pace imperială (6-9):
Epoca ta, o, Cezar, a adus pe câmpuri recolte bogate, i-a înapoiat lui *Iupiter* al nostru însemnele smulse de pe porţile părţilor şi, din lipsă de războaie, 1-a închis pe *Ianum Quirini;*
b. un elogiu cu privire la ordinea şi la virtuţile restaurate (9-16) de aici înainte cu privire la pacea civilă (17-20: *nonfuror... non ira)* şi frontalieră (21-24: *non Getae... non Seres...),* în sfârşit, cu privire la cursul binevoitor *(inter iocosi munera Liberi...)* al religiei (25-28) şi al literaturii (29-32) pe care le îngăduie această pace în deplină ordine.

între cele două tablouri antitetice, primele trei versuri şi începutul celui de al patrulea din oda 15 constituie un punct de legătură, printr-o soluţie la care Properţiu şi în general elegiacii au recurs nu o dată (cf. personajul Horos în prima dintre *Elegiile romane):* „Dar ce fac eu aici? Cânt războaiele! Mă joc de-a poeţii epici! Muza mea nu are o astfel de vocaţie. Să cântăm mai degrabă..." etc:
Febus, pe când voiam să numesc luptele şi oraşele învinse, mi-a interzis, cu sunetul lirei sale, să-mi întind micile pânze spre larg, pe marea tireniană...

Primele două versuri fac, limpede, aluzie la materia odei precedente, o presupun pentru a o contrazice şi a o întrerupe, astfel încât cele două piese gemene alcătuiesc un elogiu împărţit în trei, trifuncţional, conform anticei teologii a lui Iupiter Marte Quirinus, violenţele victorioase ale lui Marte juxtapunându-se şi opunându-se totodată ordinii, moralei, imperiului suveran, religiei pe care o patronează Iupiter şi păcii fericite, prospere şi fecunde pe care o patronează Quirinus.
Or, pe parcursul celor optzeci şi patru de versuri, lăsând la o parte zeii de decor (Febus, ca maestru al poetului, 15 1, şi Liber, în sensul de „vin", 15 26), doar trei nume divine prezidează distributiv diversele descrieri amănunţite: *Marş* în oda 14 (9, reamintit de *Martio* la v. 17); iar în oda 15, *Ioui* (6) şi *Quirini* (9). Această distribuţie, această scoatere în evidenţă a vechilor zei ai celor trei funcţiuni, şi numai a lor, acoperind opera totală a lui August, pare cu atât mai puţin întâmplătoare cu cât, pentru a-1 detaşa pe Quirinus, Horaţiu creează o expresie îndrăzneaţă, doar de el folosită, transformându-1 fără vreo necesitate metrică sau eufonică pe obişnuitul *Ianus Quirinus,* unde *Quirinus* nu este decât un calificativ al zeului Ianus, în *ianus Quirini,* unde ianus, substantiv comun, se estompează în faţa zeului *Quirinus: ianum Quirini clausit,* „a închis uşa lui Quirinus" (monumentul de la Ancyra îl traduce într-adevăr pe *ianum* în greceşte, dar îl lasă pe 'EvuctXiov, „Quirinum", în apoziţie).
Textul acesta este remarcabil de interesant: spre deosebire de cele semnalate ceva mai sus, nu se mărgineşte la o menţionare formală a triadei, deturnată de altfel de la înţelesul ei prin parantezele introduse între Iupiter, Marte şi Quirinus; o prezintă în legătură cu vechiul ei substrat ideologic împărţit în trei, Quirinus mai cu seamă fiind angajat în „negarea războiului" (după victorie), opus lui Marte *belii,* cum e şi în celebrele glose ale lui Servius la *Eneida* I 292 şi VI 860: dovadă că Horaţiu şi deci poeţii contemporani lui înţelegeau bine vechea teologie. Găsim aici, prin repercusiune, un motiv să nu ne mirăm de textul unde Properţiu pune atât de categoric cele trei triburi primitive în legătură cu cele trei funcţiuni (a se vedea, asupra ultimului punct, *Mythe et epopee* I[4], 1981, pp. 302-336 şi mai jos, în volumul de faţă, *Schiţa* 75).
Tocmai fiindcă Properţiu a scris mărturia cea mai detaliată pentru stabilirea notelor funcţionale lăsate cu privire la Ramnes, Luceres şi Titienses e de mirare că nu întâlnim la el nici o menţiune asupra triadei divine corespunzătoare.
L-ar fi putut conduce la aceasta tema uneia dintre elegiile romane, aceea a prăzilor bogate (IV 10). Dar dintre cele două versiuni concurente el o adoptă pe aceea care, eliminând triada, raporta cele trei prăzi nu succesiv la Iupiter (Romulus), Marte (Cossus) şi Quirinus (Marcellus: cf. dimpotrivă, Virgiliu,

Eneida VI 859) ci, în mod uniform, doar la *Iuppiter Feretrius.* Cel mult putem vedea o aluzie lacunară la triadă în faptul că Romulus este numit aici Quirinus, deşi când triumfă asupra lui Acron din Caenina şi consacră primele prăzi încă nu „a devenit" zeul respectiv. însă despre Marte nici o menţiune.
O altă elegie romană, aceea despre Actium (VI 6), oferea încă un prilej, fiindcă Properţiu îi asociză, ca protectori ai partidei lui Octavian, în afară de Apolon cu intervenţia lui decisivă, numai pe *Iuppiter* şi *Quirinus* (oricare ar fi valoarea pe care o dă, probabil, aici acestui nume), şi fiindcă ştim, pe de altă parte, prin Suetoniu *(Augustus* 18, finalul), că, după Actium, victorie navală, August şi-a mărturisit recunoştinţa faţă de Apolo, Marte şi Neptun (în legătură cu care nu se pune aici problema). în textul paralel despre Scutul lui Enea *{Eneida,* VIII 671-713), Virgiliu nu uită să-i reunească în jurul lui August, în afară de străbunica lui, Venus, şi „occidentala" Minerva, pe cei trei zei declaraţi de învingător drept protectorii săi: Neptun (699), Marte (700), flancat de divinităţile Dirae, ca şi de Discordia şi de Bellona, şi pe Apolo (704). Properţiu adaugă numele lui Iupiter şi Quirinus şi îl elimină pe Marte.
Aceste două absenţe ale lui Marte oferă, fără îndoială, explicaţia absenţei mai generale a triadei. Ca un bun elegiac, şi foarte sincer vorbind, Properţiu nu are nici o afinitate, nici o simpatie pentru Marte, pentru Marşul roman (în II 32, 33, Marte este Aresul grec din fabula Afroditei; în IV 1, 83, Marte este planeta cu acelaşi nume, de altfel calificată drept *rapax).* Din cele cinci pasaje unde îi citim numele, două sunt destinate să-1 înlăture cu dispreţ din viaţa poetului: „Nu sunt bogat, nu am nici un strămoş care să fi triumfat *Marte antiquo"* (II 34,56); „poezia epică, poezia războaielor, *Marş,* nu sunt pentru tine, poetule, care ai ca menire *clausas excantare puellas* a ta *militiam sub armis Veneris"* (III 3,42^9) — această din urmă temă, cu sau fără Marte, fiind deseori reluată (II 34,61: „Lui Virgiliu îi revine să celebreze Actium"; III 5, \:*pacisdeus Amor est);* altele două îl aşază pe Marte printre flagelurile care îl copleşesc pe om (II 27, 8) sau Oraşul (III 11, 58: Roma *territa Marte).* în aceste condiţii, înţelegem de ce Properţiu nu l-ar fi menţionat cu dragă inimă pe Marte drept unul dintre cei trei zei ai

funcţiunilor necesare, deci „bune".
Poate că al cincilea pasaj în care se poate citi numele lui Marte (III 4,11) confirmă această impresie, furnizând sistemului celor trei funcţiuni un soi de parodie.
August se pregăteşte să plece în campanie pe Eufrat. Poetul începe elegia pe un ton epic, mobilizându-i pe marii protectori ai Romei, *Iupiter,* zeul imperiului şi al triumfurilor (v. 6), apoi *Marş pater et sacrae fatalia lumina Vestae* (11). Fie, spune el, să poată aceste divinităţi să-i aducă la vreme principelui victoria, pentru ca (13-14)

să văd carul Cezarului încărcat cu prăzi şi caii săi cabrându-se mereu, în aplauzele mulţimii.
Aici, poetul revine la felul lui de a fi, graţie unei a patra divinităţi, aceea pe care poeţii augustieni o adaugă frecvent anticilor protectori ai Oraşului: străbunica lui August, Venus. Numai că, pentru el, Venus este cu totul altceva: nici bunică, nici mamă; e prietenă a păcii, cu siguranţă, ca şi un Quirinus, însă pentru plăcerile alese pe care le promite. Aşa încât Properţiu continuă, asociind în mod agreabil diversele însuşiri ale zeiţei (15 şi urm.):
Rezemat de sânul tandrei mele amante, mă voi aşeza să privesc spectacolul şi să citesc de pe înscrisuri numele fortăreţelor ocupate...
[...] Tu, *Venus,* veghează asupra urmaşului tău...
[...] Prada să le aparţină acelora care au meritat-o cu adevărat. Mie îmi e de ajuns să pot aplauda pe *Via Sacra.*
Această deturnare a Venerei cezariene spre o „a treia funcţiune" modelată după gustul poetului — voluptate fără fecunditate — recompune în jurul Vestei tabloul tripartit canonic, în care suveranul Iupiter şi Marte *belii,* după o prea frumoasă plecare, ne fac să zâmbim, complici cum suntem la jocul dublu al zeiţei.
Cu mult înainte de August şi Properţiu, un poet regândise sistemul celor trei funcţiuni conform propriei sale filosofii. O filosofie altminteri serioasă şi absolut raţională. O filosofie care, curgând în versuri magnifice, accepta să rostească numele lui Marte ca pe un semn al tristei realităţi a războiului şi, mai expresiv decât palidul Quirinus, pe acela al lui Venus, ca rezumând buna şi fecunda realitate a fermentării universale, dar care refuza orice utilizare, fie şi doar metaforică, a numelui iluzoriului suveran al lumii, Iupiter: să ne gândim la ironiile din cartea II 634, cu privire la „copilăria lui Iupiter" şi la violenţele dialectice din cartea VI 379-422 împotriva ideii de Iupiter mânuind trăsnetul. Pentru Lucreţiu, zeul „primei funcţiuni" care nu mai este religie, ci raţiune, care nu mai este sacerdoţiu, ci ştiinţă, filosofie şi învăţământ, acest „zeu" este un om, grecul Epicur. Să remarcăm însă că două cărţi din cele şase ale poemului *De natura rerum* debutează cu o utilizare retorică sau dialectică a sistemului celor trei funcţiuni.
Se cunoaşte grandioasa deschidere a poemului:
LV. 1-28: invocarea către *Venus,* mamă a romanilor, plăcere a zeilor şi a oamenilor, care prezidează săvârşirea nenumăratelor fecundări de pe lume.
Fie ca poemului căruia îi produce materia, *de natura rerum,* ea să-i poată da graţia pe care o întruchipează, *leporeml*
2. V. 29-61 (versurile 44-49 [= II, 646-651] fiind suprimate): opoziţia dintre Venus — *tranquilla pace* — şi război, *Mauors armipotens,* care *belii fera moenera regit.* Să înceteze războiul! Cel căruia îi este dedicat poemul, generalul Memmius, scăpat de grijile războinice, să poată asculta lecţiile filosofiei!
3. V. 62-79: grandoarea filosofiei raţionale, stabilite de *Graius homo* pe ruinele religiei tradiţionale şi ale tuturor fantomelor mitologice, *fama deum* etc.
Să remarcăm că opoziţia „război-pace" prezentată astfel în persoanele lui Marte şi Venus dă naştere aceloraşi cuvinte care, în glosele lui Servius (in *Aen.,* I 292; VI 859), îl deosebesc pe Marte de Quirinus: *Marş, Gradiuus cum saeuit; Quirinus, Marş tranquillus qui praeest păci.* Venus este aceea care poartă formulele quiriniene:
Effice ut interea *fera moenera militiai* per măria ac terras omnis sopita *quiescant.* Nam tu sola potes *tranquilla pace* iuuare mortalis, quoniam *belii fera moenera* Mauors armipotens regit, in gremium qui saepe tuum se reicit...
Această împerechere magnifică îl schimbă pe *Marş belii* în *Marş tranquillus,* cum face *„Quirinus"* reducându-se în glosa lui Servius la rangul de epitet şi lipindu-se de numele lui Marte pentru a-1 transporta de la *saeuitia* la *tranquillitas,* cum fac, după fiece război, şi *milites* supravieţuitori, care redevin *Quirites.*
De altfel eruditii contemporani ai lui Lucreţiu imaginaseră substitute ale triadei Iupiter Marte Quirinus, unde ultimul termen, devenit ambiguu din pricina interpretărilor, era înlocuit cu o zeiţă a exuberanţei vegetale sau a voluptăţii fecunde: Flora, Venus. în privinţa celei din urmă, tratatul *Despre lunile anului* de Ioan Lidianul ne informează (IV 30) cu privire la cursele de care — Equirria:
La origine, spune el, trei care şi nu patru participau la cursă. Unele *(sic!)* erau *russati,* adică roşii, altele *albati,* adică albe, celelalte *uirides,* adică verzi, ceea ce se cheamă astăzi *prasini.* Se considerau cele roşii ca aparţinându-i lui Marte, cele albe lui Iupiter şi cele verzi lui Venus.
Şi astfel cursele de la sfârşit de iarnă, prin intermediul culorilor şi al zeilor, puneau în concurenţă cele trei funcţiuni — ale suveranităţii sacre, ale forţei războinice şi ale plăcutei prosperităţi (cf. *Fetes romaines d'ete et d'automne,*

1975, pp. 161-165). Şi uvertura la *De natura rerum* este un soi de concurs în care Venus este rugată să-1 învingă pe Marte dar, până la sfârşit, câştigător este „învingătorul" lui Iupiter, filosoful Epicur.
La începutul celei de a cincea cărţi, dorind să stabilească superioritatea aceluiaşi Epicur asupra zeilor şi semizeilor din mitologie, poetul găseşte un argument în *maiestas* — adică superioritatea firească, raţională *{Idees romaines*[2]*,* 1980, pp. 125-152) — a serviciului adus de acesta (am putea spune, în sensul în care folosim cuvântul în cauză, a „funcţiunii" lui).
Din listele pe care i le oferea legenda şi pe care poeţii şi prozatorii le lungesc şi le nuanţează pe întrecute (cu Dioscurii sau Esculap sau Eac, fără a mai vorbi de Quirinus) el nu-i reţine decât pe Ceres şi Liber (împreună) şi pe Hercule. Astfel că expunerea se desfăşoară pe trei puncte:
1. Afirmare a superiorităţii lui Epicur şi a serviciului *filosofic* adus de el d-12):
el care cel dintâi găsi acea regulă de viaţă numită de noi acum înţelepciune şi care, prin ştiinţa lui, se pricepu să scoată afară din viaţă furtuni nespus de mari şi întunecimi nespus de negre, ca să o aşeze într-o lumină liniştită şi limpede.
2. Demonstraţie prin confruntarea cu serviciul *alimentar* adus de Ceres şi Liber, care nu le-au dezvăluit oamenilor decât pâinea şi vinul, şi nu, ca Epicur, igiena sufletului,*purum pectus* (16-21).
3. Demonstraţie prin confruntarea cu serviciul *combatant* adus de Hercule, care nu a eliberat lumea decât de monştri fizici şi nu, ca Epicur, de monştrii care sălăşluiesc în suflete (22-51).
Totul se termină prin câteva versuri în care serviciul filosofic adus de Epicur este luat în consideraţie sub aspectul său strict religios (49-54; cf. A.-J. Festugiere, *Epicure et ses dieux,* 1945):
Pe cel care, doar prin cuvântul lui, fără a recurge la arme, a supus toate viciile şi le-a expulzat din spirit, nu se cuvine ca pe acest om să-1 ridicăm la rangul zeilor? Mai cu seamă dacă ne gândim că a ştiut, de o manieră divină, să vorbească adesea despre înşişi zeii cei nemuritori şi să descopere, prin cuvintele sale, toate aspectele naturii lucrurilor.
Este improbabil ca aceste începuturi de cărţi să fi fost furnizate de vreun model grecesc. în privinţa celui dintâi, îndeosebi, calificativul Venerei,
UITAREA OMULUI ŞI ONOAREA ZEILOR
Aeneadum genitrix, dovedeşte că respectiva Afrodită este romană, iar solidaritatea dintre Memmius şi Marte, rugăciunea adresată Venerei de a opri războaiele care îi stânjenesc, în conversaţia lor, pe generalul şi poetul romani stau mărturie în acest sens. Tot astfel, în cel de-al doilea început de carte, expresia „el care, cel dintâi, găsi acea regulă de viaţă numită de noi acum *sapientia"* este mai firească, şi aici vorbeşte, în nume propriu, adaptatorul roman al unei filosofii greceşti.

NOTA

Ideologia celor trei funcţiuni a jucat, poate, un rol într-o altă împrejurare, mult mai târzie, a istoriei romane, în timpul formării principatului, în practica şi doctrina acestuia. Se pare că, dorind să instaureze puterea unui singur om, Octavian şi-ar fi precizat ideea în conformitate cu acest mod de gândire tradiţional, că ar fi văzut în el un mijloc de a scăpa de soarta ce le fusese rezervată de către Roma tentativelor precedente. Aşa cum a folosit teoria celor trei închideri ale templului lui Ianus ca să lase a se înţelege că el însuşi dă o formă definitivă evoluţiei imperiale a Romei, tot astfel a vrut să întruchipeze imaginea lui Quirinus, mai potrivită pentru a adormi susceptibilităţile care nu toleraseră nici o pretenţie capitolină, nici o demonstraţie marţială. Reproduc cu privire la subiect câteva reflecţii pe care le-am publicat în 1958, în *Latomus,* XVII, pp. 442-446, drept concluzie la un articol despre „ideologia celor trei funcţiuni în câteva crize ale istoriei romane".
M-am gândit adeseori că aceeaşi structură jucase, încă şi mai târziu, un rol important în istoria romană. Şi marii ambiţioşi care au vrut să restabilească puterea monarhică au avut de ales între aceleaşi trei moduri de acţiune, între întruchiparea a trei tipuri de personaje, sugerate de cele trei funcţiuni şi de zeii care le patronează la Roma. Primul sau primii — trebuie lăsate deoparte aventurile suspecte precum aceea a lui Sp. Cassius şi aceea a lui Sp. Maelius (Titus Livius, II41 şi IV 13-16) — sunt contemporani, Camillus şi Manlius. Cu mult mai târziu, după Sila ale cărui planuri erau altele (el se reclama de la Fortuna), vine Iuliu Cezar. După Cezar, Octavian. Primii doi au eşuat, nu au fost îngăduiţi; doar cel de-al treilea a reuşit şi a întemeiat într-adevăr o nouă ordine. Să vedem, în conformitate cu orientarea religioasă a actelor lor caracteristice, cum au procedat, care le-a fost „ideea".
După ocuparea oraşului Veii, Camillus indispune poporul, triumfând într-un car înhămat cu patru cai albi, adică în carul lui Iupiter: el pare astfel să manifeste o ambiţie mai mult decât omenească, profanatoare, şi ea devine unul din motivele exilului său. Mai târziu, Camillus se îndreaptă, iar la sfârşitul carierei se arată chiar convertit la o republică „progresistă". Rivalul lui, Manlius, n-a dovedit aceeaşi înţelepciune. El este *Capitolinus,* a salvat Capitoliul. Iar zeul de pe Capitoliu, cu ideologia pe care o reprezintă, le sucește capul, lui şi celor care îl secondează. Când este arestat,

partizanii săi strigă că 1-a smuls din mâinile duşmanului pe Iupiter însuşi. „Oare pe omul acesta — îl pune să zică Titus Livius — pe care aproape că l-au făcut zeu sau cel puţin atât, prin porecla Capitolinul, egal al lui Iupiter *(quem prope caelestem, cognomine certe Capitolino loui părem fecerint),* îl vor lăsa înlănţuit în bezna unei temniţe, trăgând de o viaţă care va atârna de toanele unui călău?..." Şi în curând cumplita acuzaţie apasă asupra lui: vrea să fie *rex,* aşa cum Iupiter este *rex.* Este condamnat şi azvârlit din înaltul Stâncii Tarpeiene (Titus Livius, VI 14-20). Tipul Iupiter nu le este propice ambiţioşilor.

Cezar nu cade în aceeaşi greşeală. El va şti să refuze titlul de *rex* atunci când consulul Lupercus i-1 va oferi, în murmurele neliniştite ale mulţimii; va răspunde *Caesarem se, non regent esse* şi îi va trimite înapoi la Capitoliu, lui Iupiter O. M., diadema pe care Marc Antoniu a încercat în mai multe rânduri să şi-o aşeze pe creştet. De altfel nu-i place Iupiter: primul lucru pe care Suetoniu îl povesteşte despre el este că, de la început, la şaptesprezece ani, când era *flamen dialis destinatus,* dovedise atât de puţin respect pentru regulile morale şi matrimoniale ale acestui sacerdoţiu, încât Sila a fost nevoit să i-1 retragă. Nu-i place nici ceea ce reprezintă „quirites", cuvânt pe care li-1 aruncă într-o zi, ca pe o insultă, soldaţilor lui obosiţi de război. Acest şef de armată — care acceptă, printre alte onoruri socotite excesive, dictatura pe termen nelimitat şi, lucru şi mai bizar, titlul de *Imperator* ca prenume, belicosul, victoriosul pe care nici o *religio,* spune Suetoniu, nu 1-a făcut vreodată să abandoneze ori să întârzie un demers —, dacă a avut vreun zeu predilect (în afară de Venus, bineînţeles), nu l-ar fi putut alege decât pe Marte. într-adevăr, singurul mare proiect de templu ce i se cunoaşte este acela al unui templu al lui Marte, şi ce mai templu! „Voia ca înainte de toate, spune din nou Suetoniu *(Caesar,* 44), acoperind şi nivelând lacul unde purtase o bătălie navală, să construiască un templu al lui Marte mai mare decât orice alt templu de pe lume, *auantum nusquam esset."* N-a avut vreme. Deşi nu condamnat cu forme în regulă şi nici azvârlit în prăpastie de către executori ca profanator, nu a fost scutit de eliminare — a căzut asasinat, la Idele lui Marte, de către fidelii republicii. Predilecţia divină i-a supravieţuit, şi pietatea lui Octavian va construi, în semn de recunoştinţă pentru victoria sa asupra ucigaşilor lui Cezar, un templu al lui Marte Răzbunător, ocupând în curând un loc central în religie (cu privire la chiar asimilarea lui Cezar cu Marte, a se vedea L.R. Taylor, *The Divinity ofthe Roman Emperor,* pp. 58-59; cf. P. Grimal, *Revue des etudes latines,* XXXV, 1957, v. 194). Octavian este de un alt tip, singurul tip care a putut avea un viitor. Zeul ales de el, zeul devoţiunilor proprii şi publice, nu aparţine celui mai vechi cadru roman — şi însuşi acest fapt e semnificativ: este vorba despre Apolo, Apolo palatin. Care îi e comportamentul personal cu privire la zeii naţionali ai religiei arhaice, pe care se străduieşte să o restaureze? De bună seamă, poeţii, Horaţiu însuşi după prima carte de *Ode,* şi linguşitorii, şi provinciile vor face ceva mai mult decât să schiţeze o asociere, ba chiar o identificare a lui August cu Iupiter (Margaret M. Ward, „The Association of Augustus with Jupiter", *Studii e materiali di storia delle religioni,* XI, 1923, pp. 203-224), dar nimic din conduita principalului interesat nu merge în această direcţie. El nu mai este războinic, şi pe seama sa circulau zvonuri supărătoare cum că s-ar fi eschivat de la aşa ceva. Dar lui puţin îi pasă; opera sa, gloria sa se

află altundeva; el întruchipează personajul conducătorului păcii şi al prosperităţii. Nici o *dictatura perpetua,* cum dorise Cezar; ceea ce acceptă să i se confere este *tribunitiam potestatem perpetuam.* Dar în primul rând el este acela care, pentru a treia oară în istoria romană, a închis templul lui Ianus, adică a înregistrat în mod solemn o stare de pace. Şi pentru a face cunoscută această performanţă există şi inscripţia de la Ancyra, care îi aparţine chiar lui Octavian, aşa cum precizează Suetoniu, biograful său, şi Horaţiu, poetul său, după cum am văzut ceva mai sus (pp. 107-108), ττυΧτιν 'EvudXiov, *lanum Quirinum* — Horaţiu spune chiar *lanum Quirini.* Quirinus, acest *Marş tranquillus,* iată tipul din care se inspiră noul demers (a se vedea mai sus p. 111), şi poeţii lui August nu s-au înşelat.

Astfel, în acea evoluţie care a dus de la puternica republică a consulilor-plugari la imperiul principilor, tentativele nefericite şi opera reuşită apar marcate succesiv de tipul regal şi sacru al lui Iupiter, de tipul războinic al lui Marte şi de tipul paşnic şi prosper al lui Quirinus. Şi toate acestea, pare-se, în deplină cunoştinţă de cauză. Manlius şi contemporanii lui nu-şi puteau imagina vreo putere personală decât sub forma iupiteriană a lui *rex.* Cezar a regândit demersul în termeni marţiali, de *imperator.* învăţând din eşecurile predecesorilor, Octavian a ştiut să se situeze, mai modest şi mai suplu,în rolul — de altfel imens — al unui *Remo cumfratre Quirinus.* Prin această alegere a ultimului termen al triadei, ca şi prin cea de-a treia închidere a templului lui Ianus, August şi-a dorit o încheiere: el completează şi epuizează tabloul posibilităţilor pe care îl oferea celor ambiţioşi vechiul cadru tripartit. Mai degrabă teorie decât realitate, desigur, şi este de ajuns să îl citim pe Suetoniu şi totodată nu ultima, ci penultima odă a lui Horaţiu, ca să vedem că nu totul a fost quirinal în domnia acestui emul al lui Quirinus. Dar, pentru cercetările noastre, teoria, orientarea dorită sunt cele mai importante, şi nu cred ca eu însumi să fi devenit jucărie a unei iluzii când îi recunosc un nou rol ideal triadei funcţionale precapitoline în acea lentă maturizare, în acel reglaj progresiv al ideilor asupra puterii monarhice care, prin Cezar, a condus de la Capitolin la August.

Că această pretenţie diferenţial, fundamental quirinală, ar fi fost, la August însuşi, rezultatul unei reflecţii politice lucid proiectate reiese din alegerea de către el a unui *cognomen* onorific, dintre cele pe care romanii i le propuneau, mai mult recunoscători decât servili — propunere ce dovedeşte, şi ea, că „poporul roman" sau gânditorii lui aveau, de asemenea, conştiinţa valorii trifuncţionale a vechii triade şi erau în stare să o transpună în alţi termeni, echivalenţi.

în chiar glosa în care *(in Aen.,* I 292) îl defineşte pe Quirinus drept *Marş tranquillus,* prin opoziţie cu *Marş bellator,* Servius consemnează anecdota următoare, în adulaţia lui, poporul suveran i-a oferit lui Octavian să aleagă între trei nume, propunându-i să se numească după dorinţă Quirinus sau Cezar sau August. Pentru a nu jigni pe nimeni, el a adoptat *diuerso tempore,* succesiv, toate cele trei nume. S-a chemat la început Quirinus, apoi Cezar şi în cele din urmă August. Voi reproduce comentariul pe care l-am făcut încă din 1941 la această glosă, în *Jupiter Marş Quirinus,* I, pp. 87-88:

Hotărârea are, fără îndoială, o semnificaţie mai profundă: numindu-se Quirinus, apoi Cezar, apoi August, Octavian urcă spre cea mai maiestuoasă suveranitate — *augustus,* valorând cât aepaoTo'e şi derivând din *augur,* cuvânt dial — încet şi parcă gradat, printr-o triadă al cărei piim termen este Quirinus, iar cel de-al doilea, substitut măgulitor al lui Marte, i se opune lui Quirinus ca şi Marte însuşi. Nu este oare o reconstituire arheologică şi o utilizare politică a vechii triade Quirinus, Marte, Iupiter? Faptul nu ar fi izolat; cei dintâi Iulii, şi în particular August, erau grijului să se legitimeze astfel, să-şi deghizeze pretenţiile personale în necesităţi istorice, înnoirile în restauraţii. Suetoniu, referindu-se în mare la aceeaşi tradiţie, dar cu explicaţii diferite, spune că Octavian a fost rând pe rând numit Thurinus, Cezar şi August, iar din textul acesta reiese că „Thurinus", făcând aluzie la locul de origine a familiei sale ori la succesele mărunte ale tatălui său asupra fugarilor în regiunea Thurium, îi era atribuit în derâdere de către duşmanii lui şi că, eliminând insulta, el declarase că nu vede în acel termen nimic altceva decât un lucru onorabil. Aşadar „Thurinus" este, probabil, doar o parodie a lui „Quirinus" căreia Servius

îi stă mărturie.
în acesată variantă, „Thurinus" este adjectivul lui Thurium, „Cezar" vine de la testamentul dictatorului, iar „August" din propunerea unui senator; prin reunirea lor în mod sigur semnificativă, cele trei nume reconstituie la fel de bine jocul unitar pe care, în altă variantă, poporul roman îl oferă alegerii lui Octavian. Din punctul de vedere unde ne aflăm aşezaţi, rezultă o dublă informaţie.
1. Dorind să evoce prin nume proprii cele trei niveluri funcţionale, „poporul roman" sau Octavian însuşi l-au mascat pe zeul celei de-a doua funcţiuni prin acela al unui războinic prestigios şi pe zeul celei dintâi printr-un adjectiv exprimând cât mai bine forma lui de putere, dar nu s-au temut să păstreze numele ca atare al zeului celei de-a treia funcţiuni, Quirinus — pe care asimilarea cu Romulus îl familiarizase de-acum (dacă se poate spune astfel) cu lumea noastră.
2. Dorind să-şi înscrie în titlul definitiv cel mai înalt nivel funcţional, Octavian, printr-o alegere liberă, 1-a ţinut mai întâi în rezervă; a vrut să înceapă sub semnul celei de-a treia funcţiuni, prin Quirinus, declarând astfel coloratura pe care înţelegea să o dea şi să o menţină până la capăt puterii lui, nesubordonându-i, în mod cert, pe Iupiter şi Marte lui Quirinus, dar dezamorsând prin această ordine a enumerării tot ceea ce i-ar fi putut irita pe Quirites.

CARISSIMAE MALOU HOJER IN PIA RECORDATIONE MARITI
CAROLI HENRICI IN DEPLORATIOriE JONAE FILII QVORVM
MORTALES IMAGINES
EADEM FORTVNA
TRIGINTA QVATVOR INTERPOSITIS ANNIS
AMORI NOSTRO IMVIDIT
IMMATVRA

Deşi, de o jumătate de secol, principalul nostru vânat sunt supravieţuirile mitice sau legendare ale moştenirii indo-europene, el ne lasă vreme să pornim şi la alte vânători, mai restrânse şi în mai mare măsură clasice. Iată câteva exemple răzleţe.
Cu toate că mijloacele de interpretare oferite de comparaţie s-au folosit aproape în toate cazurile, punctele de aplicare sunt diferite: Roma (Sch. *61-65), India (66), Sciţia (67-69) şi Persia (69-72).*

61 *Uitarea omului si onoarea zeilor*

Această Schiţă *sugerează un mijloc de a salva — operă totdeauna caritabilă — un cuvânt dintr-un text celebru, o formă verbală pe care majoritatea comentatorilor o condamnă la diverse pedepse corecţionale şi pe care avocaţii ei nu mi se pare că o apără îndeajuns. Este vorba de participiul* proditi *din formula de* euocatio. ' .
I. în antichitatea clasică, multe trăsături îi deosebesc pe zei de oameni (îi lăsăm deoparte pe „dotaţi", pe vrăjitori...) şi le condiţionează raporturile. în chip firesc, avantajul este întotdeauna de partea zeilor. Două tipuri de privilegii sunt cu deosebire importante, unul privitor la trup, cel puţin la exterior, celălalt privitor la suflet, la interior.
1. Zeii sunt scutiţi de aproape toate servitutile care limitează acţiunea omenească. Ei se află la adăpost de bătrâneţe şi de moarte. Devin, după dorinţă, invizibili sau vizibili sub o înfăţişare la alegere. învinq distanţe şi obstacole etc. Limbajul curent scoate în evidenţă termenul cel mai de invidiat al acestui statut: în acord cu greaca şi sanscrita, latina îi opune funciarmente pe *di immortales* acelor *mortales* care suntem noi laolaltă cu toate *animalia.*
2. în privinţa interiorului, diferenţele devin mai puţin tranşante: zeii sunt încercaţi de aceleaşi patimi ca şi oamenii, chiar dacă şi le satisfac în stil mai mare, mai din plin, pe măsura mijloacelor lor. Deşi ştiu mai multe decât oamenii (câţiva ştiu chiar totul), gândesc în mod sensibil aidoma acestora. Cea mai gravă inegalitate, bogată în riscuri şi ispite, se află altundeva. Zeii între ei, ca şi oamenii între ei, nu se pot influenţa decât pe căi fireşti: convingând, seducând, înşelând etc; nu pot, nici chiar Tatăl aşa-numit *omnipotens,* să schimbe din interior, prin surprindere, dispoziţia unui alt zeu (singură Afrodita, prea mult identificată cu funcţia ei, face excepţie, activă sau pasivă); fiecare trebuie să se acomodeze cu ceea ce gândeşte, resimte sau vrea partenerul lui, să pună în discuţie, să-şi ia precauţii, la rigoare să comande, să constrângă, să amenin̂ţe, conform ierarhiei puterilor. Dimpotrivă, relaţiile zeilor cu spiritul oamenilor sunt un joc trucat;

omul nu-i poate decât ruga pe zei, dar spiritul, inima lui sunt în permanenţă vulnerabile, la bunul plac al insensibilei, indecelabilei acţiuni a zeilor. Zeii lui Homer „reglează" fără încetare comportamentul eroilor, augmentând „ardoarea" unuia şi coborând „moralul" vreunui altul, insuflând teamă sau cutezanţă. Cazul extrem — *quos uult perdere...* — se observă la începutul tragediei *Aiax* de Sofocle: Atena face din erou o paiaţă pradă halucinaţiilor, îl transformă literalmente într-un nebun. Dar, lucru esenţial şi dintre cele mai surprinzătoare: individul sau grupul social ori militar pe care ei le manipulează astfel nu sunt mai puţin răspunzătoare de actele săvârşite, de sentimentele pe care le încearcă, de starea secundă în care se află, în vreme ce zeii înşişi sunt socotiţi nevinovaţi: revenindu-şi în minţi, lui Aiax nu-i mai rămâne decât să se sinucidă; Heracles care, lovit de nebunie fiindcă a rezistat unei porunci a lui Zeus, şi-a ucis copiii, trebuie să se purifice de această crimă, să ispăşească. Altfel spus, puterea nelimitată pe care o au zeii de a modifica după dorinţă acel lucru fără contur şi fără consistenţă care este sufletul îl lasă pe om la bunul lor plac, pe omul în întregime, cu trup şi suflet, întrucât se consideră că sufletul comandă actele trupului şi răspunde pentru asta.

II. Totuşi un minimum de încredere, de regularitate trebuie asigurat în raporturile dintre zei şi oameni. De bună seamă, există oameni iremediabil lipsiţi de evlavie — şi zei prin firea lor maliţioşi, răi chiar, alţii specializaţi în severitate şi pedepse, iar uneori întâlnim câte o divinitate ale cărei capricii ajung s-o definească, precum la Roma *Fors, ofors* pe care Fortuna nu e destul ca s-o disciplineze, presupunând că şi ea ar dori una ca asta. Dar, în general, un soi de convenţie cinstită face ca oamenii să se poată bizui pe bunăvoinţa zeilor, cărora le închină un cult pe măsură. în plus, câteodată un zeu nemuritor contractează un angajament particular, explicit, de a apăra pe cutare sau cutare muritor sau grup de muritori. La începutul *Eumenidelor,* imediat după prolog (v. 64-66), primele cuvinte adresate de Apolo lui Oreste care stă ghemuit lângă ombilic, în vreme ce Eriniile dorm pe scaune, pune chezăşie, dacă putem spune aşa, cinstea lui de zeu, şi îşi va ţine cuvântul:

„Nu, n-am să te trădez. Până la capăt fi-voi al tău paznic, stând în picioare lângă tine şi mai departe de tine, şi nu voi da îndărăt în faţa duşmanilor tăi!"

La Roma, Iupiter însuşi s-a angajat astfel să păzească *Urbs* împotriva pericolelor şi să-i favorizeze măreţia — prin intermediul păsărilor, *augusta auguria* pe care i le-a scos în cale lui Romulus, apoi prin *ancile* trimis din cer lui Numa şi, în sfârşit, prin capul dezgropat din fundaţiile templului său capitolin. Pe deasupra, Roma, fără a pretinde că deţine singura religie „adevărată", are

conştiinţa că s-a echipat deosebit de bine pentru a păstra un permanent dialog cu zeii. Prin colegiul augurilor, prin Cărţile Sibiline, ea se informează în orice împrejurare despre voinţa lor şi, graţie riguroasei precizii a cultelor ei, se asigură nu numai de a *lor pax,* ci şi de a *\ov fides.* Ea se află *in tutela* nu numai a lui Marte, Iupiter şi Quirinus, nu numai a zeilor tuturor flaminilor săi şi a propriului *Genius,* ci şi a unei divinităţi, Flora sau o alta, care este, în secret, ca un suflet al ei exterior. Această funcţionare cu regularitate a principiului „mă serveşti şi te servesc" menţine *maiestas* pământeană a Romei, dreptul ei la imperiu sub zei pe care îi ştie *maiores:*

Dis te minorem quod geris, imperas,

„Fiindcă te recunoşti mai mică decât zeii, de aceea domneşti", îi spune Horaţiu (Ode III, 6, 5-6).

III. în general, pentru romani ca şi pentru greci, cazurile când zeii sunt îndreptăţiţi moralmente să le facă oamenilor rău sunt rare.

1. în conflictele dintre popoare care cinstesc aceiaşi zei şi cu o exactitate egală trebuie, de regulă, să existe un învingător şi un învins. în consecinţă, chemaţi de fiecare dintre tabere să îi acorde preferinţele lor, zeii sunt liberi să aleagă. Protecţia le este în mod legitim scoasă la mezat. în imnurile vedice, este frecvent cazul în care poetul îi invită pe zeii obişnuiţi din ansamblul de zei arya, îndeosebi pe Indra, să dispreţuiască jertfele aduse de alte clanuri şi să guste din aceea oferită de propriul său clan. în legenda referitoare la preistoria Romei, cazul tipic este acela al duelului dintre Enea şi Mezenţiu: Enea câştigă, iar Latium va fi troian şi nu etrusc, fiincă Enea i-a adresat lui Iupiter legământul cel mai seducător, *uota meliora.*

2. Un zeu sau ansamblul zeilor pedepsesc tocmai societatea sau individul care le-au adus un prejudiciu concret. Troia şi Veii sucombă, una prin ofensa adusă de Paris Herei şi Atenei iar celălalt prin orgoliul nelegiuit al ultimului său rege (Titus Livius V 1, 3-9). La fel, în *Odiseea,* Aiax; la fel, din greşeala lui Agamemnon, grecii, în primul cânt al *lliadei: quicquid delirant reges...* Cronica lumii e plină de asemenea accidente.

3. Dacă Destinul — acea putere obscură care-i constrânge pe zeii înşişi — condamnă cutare om sau cutare societate, zeii, docili sau neputincioşi, acceptă şi îi organizează pierzania. Cazul tipic este moartea lui Hector: balanţa la care talerul lui coboară pe când cel al lui Ahile urcă antrenează în mod automat hotărârea lui Zeus şi abandonul din partea lui Apolo. Ahile va pieri

la rândul lui, fiindcă, în virtutea unui decret impus zeilor, este uivuv6d6ioc, hărăzit unei vieţi scurte.

Rămâne însă şi un caz moralmente delicat, care le pune ritualiştilor romani, lui *ius diuinum* al lor, o problemă dificilă. Cum oare, în cursul unui război, să-i faci pe zeii care, prin contract, apără neamul duşman, divinităţi pe care le-am califica drept angajate, să abandoneze neamul respectiv şi să ţină, împotriva lui, partea romanilor, atunci când acesta nu le-a greşit zeilor cu nimic şi când nici un destin cunoscut şi admis de ei şi de el nu îi

dezleagă de angajament, ca „forţă majoră"?
Cât timp războiul se desfăşoară cu diverse intervenţii ale norocului şi chiar când armele romane marchează, aşa cum se cuvine, un spor de avantaj, problema nu este stringentă: seduşi, de bună seamă, de soarta demnă de invidiat pe care, printr-un cult perfect, romanii ştiu să şi-o asigure din partea lor propriilor lor zei, sensibili şi la *maiestas* a Romei dovedită prin succesul acesteia, zeii duşmanului pot, fără riscuri personale, să reziste ispitei şi să se arate fideli, chiar în situaţii critice şi în caz de eşecuri care nu sunt hotărâtoare. Nu la fel se petrec însă lucrurile atunci când legiunile, căpătând certitudinea unei victorii apropiate şi absolute, sunt pe punctul de a dispune de adversar după bunul lor plac: cum va proceda *imperator-ul* cu zeii în continuare solidari cu cei învinşi? Cum se vor purta zeii aceştia faţă de romani? Să nu ne speriem de cuvinte: vor trăda în ultima clipă, abandonându-i pe aceia cărora le-au dat cuvântul lor? Pot oare romanii să le propună, fie şi cu decenţă, o asemenea dezonoare?
Pentru a rezolva în chip onorabil dificultatea cu pricina, în stare să pună în încurcătură ambele tabere, ritualiştii au utilizat o procedură al cărei arhaism pare a fi garantat de fapte hitite şi vedice omoloage, dar adaptând-o la ceea ce ei socotesc a fi delicateţea, scrupulele zeilor lor. Iată împrejurările şi principalele caracteristici ale *euocatio.*
1. Războiul este în mod virtual câştigat de armata romană. Nu mai rămâne decât să se dea asupra ultimei redute un atac al cărui succes nu e deloc îndoielnic, adică să se lovească şi să se ia în stăpânire capul şi inima societăţii duşmane, Oraşul ei. Astfel, Camillus,/atafo *dux,* i se adresează Iunonei din Veii doar atunci când e sigur de reuşită *{dictator, cum iam uictoriam uideret in mani-bus esse,* Titus Livius, V 20,1) şi când a avertizat Senatul că, „graţie bunăvoinţei zeilor nemuritori, strategiei sale şi puterii de rezistenţă a soldaţilor, *Veios iam fore in potestate populi Romani".*
2. Zeii celor învinşi nu mai pot tergiversa, trebuie să declare de partea cui trec; dacă rămân solidari cu oraşul cucerit, vor fi socotiţi drept captivi, cu acelaşi titlu ca şi oamenii şi bunurile, şi supuşi hotărârii pontifilor, adică fie acceptaţi

în cultul public (în mod condiţionat: *Minerita capta),* fie împărţiţi între *priuati,* şi chiar respinşi.
3. Prin *euocatio,* generalul roman le oferă o ieşire rezonabilă: este de ajuns să se desolidarizeze de oraşul „lor" şi să-şi manifeste în vreun fel acordul (ceea ce Iunona din Veii va face printr-o mişcare a capului); vor deveni astfel „zei romani", beneficiind de onoruri deosebite.
4. Interesul lor este, evident, cel de a accepta acordul ce li se propune. Dar, oare, dacă îl acceptă, nu-şi vor trăda cuvântul — şi, dintre zeii instalaţi în oraş, nu va trăda mai cu osebire zeul care, asemeni lui *geniuspublicus* sau Horei de la Roma, este prin contract sau specific protectorul acestuia? Nu vor dovedi oare lipsă *defides,* onestitate morală şi respectare a angajamentelor, şi asta în chiar clipa când protecţia lor este cea mai trebuincioasă, când, poate, ar fi şi eficientă — deoarece, câtă vreme oraşul încă n-a fost cucerit de romani, nădejdea unei miraculoase răsturnări de situaţie, a unei minuni rămâne totuşi posibilă? Cum au procedat romanii în această situaţie pentru a-i dezvinovăţi, de drept, pe zeii pe care, de fapt, îi corupeau ori măcar pentru a salva aparenţele în privinţa lor? Să recitim textul canonic sau mai curând unic al acelui *carmen,* fără îndoială că mai mult tipic decât literal, al acelei *euocatio,* invitaţia pe care Scipio a adresat-o zeilor protectori ai Cartaginei înainte de atacul final (Macrobiu, *Saturnalia* III 9, 7-8):
Si deus si dea est, cui populus ciuitasque Carthaginiensis est in tutela, teque maxime, iile qui urbis huius populique tutelam recepisti,
precor ueneror ueniamque a uobis peto:
ut uos populum ciuitatemque Carthaginiensem deseratis, loca templa sacra urbemque eorum relinquatis absque his abeatis,
eique populo ciuitati(que) metum formidinem obliuionem iniciatis,
proditique Romam ad me meosque ueniatis nostraque uobis loca templa sacra urbs acceptior probatiorque sit, mihique populoque Romano militibusque meispropitii (sau praepositi?) *sitis.*
Si (haec) itafeceritis, ut sciamus intelligamusque, uoueo uobis templa ludosque facturum.
Pe voi, tot ce există ca zei şi zeiţe care au sub protecţia lor poporul şi statul cartagineze, şi mai ales pe tine, cel care a primit anume misiunea de a apăra acest oraş şi acest popor,
vă rog, vă conjur şi vă cer ca favoare:

să vă despărţiţi de poporul şi de statul cartagineze, să părăsiţi locurile (adică toate punctele sau cartierele teritoriului urban?), templele, locurile sfinte şi oraşul şi să plecaţi de acolo;
să inoculaţi în acest popor şi această societate frica, spaima, uitarea;
să veniţi,*proditi,* la Roma, la mine şi la ai mei, iar templele noastre sfinte, oraşul nostru să vă fie plăcute şi de dorit;
şi astfel să-mi fiţi propice, ca şi poporului roman şi soldaţilor mei.
Dacă faceţi asta în aşa fel încât să o aflăm şi să o înţelegem, vă făgăduiesc prin legământ să vă fac temple şi

jocuri.
înainte de a nota unele consideraţii asupra acestei combinări de formule, să ne amintim de o scenă celebră. Un consul a capitulat în faţa samniţilor la Furcile Caudine. S-a întors apoi la Roma, unde Senatul îi declară nulă şi neavenită capitularea. Rămânând deci sub raport juridic prizonier, „posesie" a inamicului, cere să fie condus înapoi la samniţi de către preoţii feţiali. Ajuns în tabăra duşmanilor, îi dă unuia dintre preoţi o lovitură cu genunchiul şi, în acelaşi timp, îi ia pe zei drept martori ai celor două fapte incontestabile: el aparţine de Samnium şi, samnit fiind, a lovit un preot inviolabil al Romei; zeii trebuie aşadar să pedepsească, pentru actul lui, întregul Samnium şi să-i dea Romei victoria. Ni se pare ciudat, vicios chiar, că zeii acceptă să fie actorii acestei comedii, complici ai acestei rele-credinţe, dar adevărul este că, în loc să se indigneze, zeii îi fac jocul, şi nu Roma, ci samniţii, deveniţi profanatori prin fapta sclavului lor roman, vor fi învinşi, şi încă definitiv învinşi, la viitoarea întâlnire — forma a prevalat asupra fondului. în asta a constat, de altfel, în toate timpurile şi pretutindeni, o maladie, şi nu numai infantilă, a dreptului: folosindu-se de vreo regulă care nu a prevăzut totul, unii cazuişti abili pot răsturna spiritul unei prescripţii, sensul unei precauţii.
Nici Scipio nu a acţionat altfel. El îi invită pe zei să-şi ia toate măsurile pentru a nu se lăsa să cadă prizonieri. înţeleaptă invitaţie, dar care nu-i dezleagă de îndatorirea lor: în continuare se presupune că ei apără Cartagina, şi a accepta invitaţia consulului ar însemna să-şi încalce *fides,* să se dezonoreze. Pentru a fi eliberaţi de acest ultim legământ, cel mai puternic, pentru a se simţi la largul lor şi a avea, dacă se poate spune astfel, dreptul de a reîncepe totul de la zero, trebuie şi este de ajuns ca însăşi Cartagina, *in extremis,* să devină vinovată faţă de ei, să-i jignească. Astfel încât Scipio le aminteşte că, deşi n-au putut ţine piept, alături de Cartagina, zeilor, preoţilor tipicari şi generalilor evlavioşi ai Romei, le mai rămâne o putere, comună tuturor zeilor în orice împrejurare, aceea de a acţiona asupra sufletului oamenilor. Nu au decât să trimită în fiecare dintre soldaţii şi cetăţenii Cartaginei şi în înşişi şefii lor nu numai teama şi spaima,
UITAREA OMULUI ŞI ONOAREA ZEILOR
metumformidinem, ci pe deasupra *obliuionem,* uitarea: în clipa când asediaţii ar trebui, mai mult decât oricând, să-şi invoce, să-şi implore zeii, îi vor uita, căzând pradă uitării generale, la fel cum îşi vor uita copiii, strămoşii, îndatoririle, cunoştinţele, viitorul. Nemuritorilor nu le va mai rămâne decât să tragă, în mod obiectiv, legitim, foloasele de pe urma acestei *obliuio:* puşi la adăpost împotriva repudierii formulate de *tuti* înşişi, *tutores* ai Cartaginei îşi vor putea alege, de aici înainte, tabăra, la fel ca, în cursul oricărei bătălii, orice zeu liber de vreun angajament — adică, în cazul de faţă, să dea ascultare doar interesului lor, să scape de prizonierat, să se alăture consulului şi armatei lui şi, împreună cu ei, să intre în Roma. Iată mecanismul unei operaţii care nu se poate concepe absolut deloc într-o altă societate decât una proceduristă, ce numără printre gloriile piosului ei rege Numa faptul de a-1 fi „dus de nas" de trei ori pe Iupiter şi, făcând asta, de a fi meritat stima şi felicitările marelui zeu.
Astfel se justifică, în tradiţia textului, participiul *proditi* care deschide cea mai îndrăzneaţă dintre invitaţiile generalului roman şi pare să fi pus în încurcătură pe mulţi dintre exegeţii moderni: „După ce, graţie uitării — de care, ca de orice factor sufletesc, vă puteţi sluji fără a săvârşi vreo greşeală — veţi fi fost trădaţi, folosiţi-vă de libertatea recâştigată, pentru a veni la noi."
Mă voi ralia deci traducerii celei mai puţin admise, a cărei ultimă formă se datorează grijii domnului Rudolf Till *(Res publica, Texte zur Krise der fruhrdmischen Tradition,* Ziirich, 1976, pp. 10 şi urm.): „[...] *Undpreisgegeben, kommt nach Rom zu mir und den Meinen."* Şi nu este cazul să inserăm, aşa cum face el, un semn al întrebării după *preisgegeben,* care este un termen exact şi mai bun decât *jhat once put forth ye come to Rome"* (P. Vaughan Davies, *Macrobius, The Saturnalia,* Columbia Univ. Press, 1969, p. 218): *prodere* exprima mai degrabă abandonarea decât expulzarea. Pur şi simplu, explicaţia pe care, cu îndoială de altfel, domnul Till o dă în continuare participiului nu este satisfăcătoare: „Fiindcă aceia care erau până în prezent încredinţaţi protecţiei voastre s-au dovedit sub aşteptări o dată puşi la încercare de război şi nu v-au făcut cinste." într-un text formalist, în întregime juridic, o imagine poetică, o aproximaţie precum „a nu face cinste" ar fi deplasată, cu atât mai mult cu cât, dacă oamenii nu le-au făcut cinste zeilor, şi zeii, la rându-le, i-au sprijinit prost şi nu sunt nevinovaţi. *Proditi* înseamnă, nici mai mult nici mai puţin, „abandonaţi" fiindcă sunt „uitaţi". Vom lăsa deoparte deci traducerea uzuală şi insipidă care îl leagă pe *proditi* nu de *pro-dere,* ci de *prod-ire:* „ducându-vă la Roma" (Basanoff, *Evocatio,* 1947, p. 33), „după ce veţi fi plecat de la (voi de acasă)" (Bornecque, în traducerea sa din Macrobiu), apărată încă de către domnul Fritz Heussler într-o notă din *Museum Helveticum* 36, 1979, pp. 168-169, *„wenn ihr herausgekommen seid*\ Este fireşte posibil să rectificăm

textul şi să înlocuim stingheritorul *proditi* fie prin *propitii* (Fraenkel, Huschke), fie prin *proditis* (Schilling, în *Varron, grammaire antique et stylistique latine* de Jean Collard et al., *Publications de la Sorbonne, âtudes* 14, 1978, pp. 181-183). Dar nu e necesar: mecanismul juridico-religios degajat aici justifică nominativul *proditi.*
Fără îndoială, romanii aveau cunoştinţă pe deplin de asemenea mecanisme bazate pe uitare sau, invers, pe o amintire prea vie. Ele lămuresc în chip patetic două pasaje pe drept cuvânt ceLebre din epopei: cel de-al patrulea cânt din *Eneida* de Virgiliu şi cel de-al doisprezecelea din *Punicele* de Silius. într-adevăr, de două ori, Roma,

Roma poeţilor, a fost cât pe ce să cunoască, din pricina Cartaginei, soarta pe care, în cele din urmă, i-a rezervat-o Cartaginei ea însăşi. O dată înainte de naşterea ei, atunci când Enea purta în sine făgăduiala şi germenul imperiului; altă dată după Cannes, când Hanibal şi-a aşezat tabăra sub zidurile sale.
Enea va fi, printr-unul dintre succesorii lui, întemeietorul noii Troia, al Romei: destinul a hotărât-o, Venus veghează la asta cu patimă, Iupiter o vrea, dar Iunona, în ura ei faţă de troieni, face tot posibilul şi imposibilul pentru a împiedica această resurecţie. Or, după o îndelungată navigaţie şi câteva furtuni, Enea a eşuat pe coasta africană, aproape de Cartagina pe care Didona este pe cale de a o construi, pe un pământ proaspăt dobândit.
Protectoare a Didonei, în curând cinstită la Cartagina într-un mare templu precum Iupiter va fi pe Capitoliu dacă Enea îşi îndeplineşte până la capăt misiunea, Iunona îşi iese din fire, se înfurie şi concepe un plan pe care i-1 înfăţişează Venerei şi pe care Venus, mereu disponibilă când i se propune o idilă, îl primeşte zâmbind. în loc să-1 trimitem pe Enea din nou pe mare, la bunul plac al acelui Neptun care i-a fost atât de statornic ostil, spune ea cu aproximaţie, mai bine să-1 instalăm aici, să-i unim pe Enea şi Didona, să-ţi salvăm fiul şi să-i dăm un imperiu; dar să nu fie vorba de cetatea lui Priam restaurată, ci de Cartagina tireniană. Zeiţele acţionează repede: la fel de îndrăgostiţi unul de altul, Enea şi Didona se unesc într-o peşteră, *praelibamenta* ale unei căsătorii mai oficiale. Şi iată-1 pe Enea preschimbat: întreaga ardoare dedicată până aici navigaţiei şi căutării Pământului făgăduinţei o foloseşte acum la construirea Cartaginei. Din fericire, Iarbas, un rege numid care zadarnic candidase la mâna Didonei, îi denunţă lui Iupiter scandaloasa situaţie, şi marele zeu face ordine. îl trimite la Enea pe Mercur, cu dojeni şi somaţii. Enea redevine el însuşi, pregăteşte în grabă plecarea flotei şi rămâne insensibil la vaietele, la implorările reginei. Didona va muri, prevestind, începând războaiele punice, însă Roma nu va întârzia să fie construită pe malurile Tibrului. Or, toată această dramă este străbătută, dominată de ideea uitării. Cumplita Fama, Zvonul public, îi dezvăluie lui Iarbas (191-198),

Euenisse Aenean Troiano a sanguine cretum cui se pulchra uiro dignetur iungere Dido;
/■■■/ regnorum immemores *turpique cupidine captos...*
Că Enea, prinţ de sânge troian, venise la Cartagina şi că frumoasa Didona cuteza să şi-1 aleagă drept soţ [...], uitând amândoi de regala lor îndatorire, captivi ai unei patimi ruşinoase...
Avertizat de urletele lui Iarbas, Iupiter priveşte (220-221):
Audiit Omnipotens, oculosque ad moenia torsit regia et oblitos *famae melioris amantis...*
Atotputernicul îl auzi şi, întorcându-şi ochii spre zidurile regale, îi văzu pe amanţii care uitaseră de o glorie mai înaltă.
Lui Mercur, Iupiter îi porunceşte (223-226):
„ *Vade, age, nate, uoca Zephyros et labere pennis Dardaniumque ducem, Tyria Carthagine qui nune exspectat fatisque datas non respicit urbis alloquere..."*
„Mergi, aleargă, fiule, cheamă Zefirii şi lunecă pe aripile tale. Conducătorul troienilor zăboveşte în tireniană Cartagina şi nu mai acordă atenţie oraşelor pe care i le dau sorţii..."
Da, să-i amintească Mercur de acele *fata* care vor ocupa un loc atât de însemnat în continuare în poem, de făgăduiala pe care însăşi Venus, prizonieră a specialităţii ei, pare s-o fi uitat: asupra Italiei trebuie să domnească, o Italie „mare de atâtea imperii", chemată să supună legilor ei întreaga lume.
Când Mercur ajunge pe pământ, ce-i e dat să vadă? Pe Enea punând temeliile citadelei şi construind cartierele oraşului, şi asta în vreme ce poartă mantia de purpură făcută de Didona cu mâinile ei. Zeul îi spune (265-267,272-276):
[...] „Tu nune Carthaginis altae
fundamenta locaş pulchramque uxorius urbem
exstruis? heu, regni rerumque oblite *tuarum!"*

„Iată-te, deci, punând temeliile trufaşei Cartagine! Supus unei soţii, îi construieşti un oraş frumos, uitând, vai, de propria ta regalitate şi de al tău destin..."
„ *Si te nulla mouet tantarwn gloria rerum nec super ipse tua moliris laude laborem Ascanium surgentem et spes heredis Mi respice, cui regnum Italiae Romanaque tellus debentur..."*
„Dacă rămâi insensibil la gloria unei asemenea sorţi, dacă dai înapoi din faţa eforturilor care vor face din tine un om ilustru, uită-te la Ascania care creşte, gândeşte-te la speranţele lui Iulius, moştenitorul tău: regalitatea asupra Italiei, pământul roman îi sunt făgăduite."
Enea *obmutuiî amens,* dar hotărârea lui e luată pe loc (281): *Ardet abire fuga dulcisque relinguere terras*
Arde de dorinţa să plece, să fugă, să abandoneze acest pământ pe care 1-a îndrăgit...
Nici dragostea lui, nici planşetele Didonei nu-1 vor îndupleca. Va fi, desigur, până la ultima suflare — cel puţin aşa declară — *memor* a femeii pe care a iubit-o atât de mult, dar, mai credincios destinului său, navighează spre Latium.
Cititorii romani ai Iui Virgiliu cunoşteau dreptul sacru şi formula de *euocatio,* bazată pe uitare, uitare a zeilor şi a speranţelor neamului, pe care, la apelul lui Scipio, zeii înşişi au inoculat-o în spiritul apărătorilor Cartaginei, pen-

tru a-i putea abandona în chip legitim. Ei gustau, fără îndoială, această paralelă inversată: uitarea inoculată în spiritul lui Enea de către Iunona şi Venus, într-o scenă de *ad-uocatio* destinată să împrăştie germenii şi şansele Romei pe şantierele Cartaginei, *rerum oblitus suarum.* Fără intervenţia celui mai mare zeu, garant al oricăror *fa ta,* Enea ar fi cedat, iar Iunona ar fi făcut să dispară noua Troie în noul Tir, conform planului pe care, fără ascunzişuri, i-1 declarase Venerei (102-104):
„ *Communem hune ergo populum paribusque regamus auspiciis: liceat Phrygio seruire marito dotalisque tuae Tyrios permittere dextrae..."*

„Să domnim împreună asupra acestui popor, cu auspicii egale; Didona să se afle la ordinele unui soţ frigian iar tu, în mâna dreaptă, primeşte-i pe tirieni drept zestre..."
Prefigurare avortată a unui pact pe care zeiţa, în cele din urmă resemnată, îl va accepta la sfârşitul *Eneidei,* dar unde partenera indigenă a imigrantului troian are să fie fiica lui Latinus, prinţesa latină, şi nu feniciană din Africa.
După zdrobitoarea victorie repurtată *ad Cannas,* după nimicirea celei mai mari armate romane, Hanibal are Roma la bunul lui plac. Dar, în ciuda stăruinţelor statului său major, pierde vremea, anotimpuri întregi fără folos, în faţa legiunilor bine întărite care asediază Capua. în cele din urmă, hotărăşte un marş forţat împotriva Oraşului şi-şi aşază tabăra sub zidurile lui.
Romanii şi-au revenit în fire, gata să-i ofere lumii întregi un strălucit exemplu. Dar zeii? Zeii Romei au îngăduit de curând cel mai sângeros dezastru al ei de după bătălia de la lacul Trasimenus, pe care odinioară o îndreptăţise nelegiuirea consulului; în timp ce, pe câmpia de la Cannes, singura cauză pare să fi fost imprudenţa întru totul omenească, ambiţia şi nepriceperea, iar nu lipsa de respect faţă de zei a actualului consul. Roma se bizuie totuşi pe făgăduiala făcută de Iupiter lui Romulus, pe cele douăsprezece păsări, pe a ei *maiestas* şi mai cu seamă, domolită de înţeleptul Fabius, pe puternica maşinărie a ritualurilor, care s-a pus în mişcare. Dar dacă Hanibal ar fi apelat la o *euocatio,* dacă ar fi încercat să-şi împlinească triumful seducându-i pe protectorii cereşti ai învinşilor, zeii şi zeiţele care au Roma *in tutela,* şi în primul rând pe însuşi principalul garant, pe Iupiter? *Quidnam Fortuna minetur! Quidue parent Superil* Nu vom şti niciodată ce întorsătură ar fi luat lucrurile, fiindcă Hanibal nu numai că nu a făcut-o, dar a procedat tocmai dimpotrivă. Să citim din Silius. Cartaginezul îşi avântă armata de la Capua la Roma. El strigă (XII 511-517):
„Perge, age, uince, omnem, miles, uirtute laborem et quantum humani possunt se tendere passus arduus accelera: Roma petis! Hoc iter Alpes, hoc Cannae strauere tibi. Eia, incute muris umbonem Iliacis, Capuaeque repende ruinas quam tanti fuerit cădere, ut Palatia cernas et demigrantem Tarpeia sede Tonantem!"
„Mergi soldat, şi fie ca totul să cedeze în faţa valorii tale! întinde-ţi pasul, pe cât ţi-o îngăduie puterile omeneşti: doar te duci la Roma! Alpii, Cannes ţi-au netezit drumul. Da, zguduie cu al tău scut zidurile troiene, fâ-i pe romani

să plătească ruina Capuei care nu va cădea, în cele din urmă, decât ca să-ţi ofere spectacolul Palatinului şi pe acela al lui Iupiter surghiunindu-se din sediul lui tarpeian!"
Această insolenţă este exact contrariul unei *euocatio.* în loc să-1 invite pe Iupiter să vină la Cartagina, în loc să-i sugereze să arunce peste oraşul lui Romulus frica, spaima şi *uitarea* ce-1 va dezlega de făgăduială, Hanibal se bucură cu anticipaţie de acest spectacol plăcut: Iupiter, învins laolaltă cu oraşul său, exilându-se, *demigrantem,* rămăşiţă rătăcitoare a unui panteon dispărut. Efectul este strălucit. Când Hanibal îşi desfăşoară trupele, când ceea ce a mai rămas din trupele Romei îşi roade zăbala şi vrea să se năpustească într-o bătălie prea inegală, Iupiter intervine (607-611):
Caelicolis raptim excitis, defendere tecta Dar dana et in septem discurrere iusserat arces. Ipse e Tarpeio sublimis uertice cuncta et uentos simul et nubes et grandinis iras fulminaque et tonitrus et nimbos conciet atros...
îi mobilizase de-acum pe locuitorii cerului şi, pentru apărarea cetăţii troiene, le poruncise să ocupe poziţii pe cele şapte coline. El însuşi, ridicat în picioare în vârful Stâncii Tarpeiene, îşi cheamă toate puterile în acelaşi timp — vânturile, ceaţa, furia grindinei, trăsnetele, tunetele şi norii cei negri...
Pe scurt, cea mai înspăimântătoare furtună din istorie împiedică desfăşurarea bătăliei. Deşi trăsnetul i-a lovit scutul, deşi vârful lăncii şi însăşi spada i s-au topit în mâini, Hanibal nu se înclină. Un nou exces, o nouă impietate (628-629):
Sistebat socios et caecum e nubibus ignem murmuraque a uentis misceri uana docebat.
îi opreşte pe soldaţi şi îi linişteşte: nu este, le explică, decât un foc orb, căzut din cer, vuietul zadarnic al vânturilor lovite între ele.
Le promite o bătălie minunată pentru a doua zi (633-637):
„ *Ventis debebis nimirum hiemisque procellis, unum, Roma, diem. Sed non te crastina nobis lux nunquam eripiet, descendat Iupiter ipse in terras licet!..."*

„Da, vântului, furtunilor dezlănţuite le vei datora, Romă, acest răgaz de o zi. Dar mâine nimic nu te va putea

smulge din mâinile noastre, Iupiter însuşi de-ar fi să coboare din cer!..."
Romanii însă nu s-au înşelat, au priceput intervenţia zeului, *Aeneadae sen-sere deum,* şi-şi întind cu umilinţă mâinile spre Capitoliu, *submissas tendunt alta ad Capitolia dextras* (639-640).
Firește, a doua zi, Stăpânul Furtunilor, care în curând va rămâne superb de insensibil la obrăzniciile retorului Lucretius, nu le acceptă însă şi pe acelea ale generalului barbar. îşi reînnoieşte miracolul şi, ca să încheiem, Hanibal este nevoit să se îndepărteze, în vreme ce Iunona, cartagineza, solicitată de Iupiter, ridică vălul invizibilităţii din faţa protejatului său (703-725):
„Unde fugi, nesocotitule? spune Iunona, apucându-l pe Hanibal de braţ. Te încumeţi să duci o luptă mai presus de puterile omeneşti!" Spunând acestea, dă deoparte norul întunecos care o ascundea şi i se arată sub înfăţişarea ei adevărată. „Nu, nu cu frigianul şi nici cu laurentinul ai de luptat. Apropie-te, priveşte, fiindcă dau la o parte, o clipă, norul; priveşte spre culmea ce se ridică maiestuos a acelui munte: acolo se află Palatinul arcadia-nului Evandru, acolo Apolo îşi ţine tolba răsunând de săgeţile care o umplu, îşi întinde arcul şi se pregăteşte de luptă. Pe dealurile din vecinătate, pe care, masiv, le domină Aventinul, vezi cum Diana îşi scutură torţele arzând, aprin-se de la focul lui Flegeton? De pe acum, cu mânecile suflecate, e însetată de bătălie. Şi dincolo, vezi cum Marş Gradivus, sub cumplitele sale arme, ocupă Câmpul care-şi trage numele de la dânsul? Colo e Ianus, dincoace Quirinus care-şi agită armele. Fiecare dintre zei te aşteaptă de pe culmea colinei lui... încearcă deci să te uiţi la Iupiter Turîworul, vezi câte furtuni, câte trăsnete dezlănţuie cu o mişcare a capului, vezi focul ce-i licăreşte în ochi! Dă-te bătut, în fine, în faţa zeilor, renunţă să iei de la capăt războiul dus de Titani!..."
Şi zeiţa îl târăşte pe Hanibal *mirantem Superum uultus etflammea membra* — care prea târziu descoperă prezenţa zeilor neclintit instalaţi pe cele şapte coline şi în memoria romanilor. Nu le mai rămâne acestora din urmă decât să se debaraseze de *metus,* de *terror* (736-740) pe care le-au simţit din pricini fireşti, dar pe care nu le-a agravat — poate din nepriceperea lui Hanibal, dar mai ales fiindcă Iupiter este Iupiter şi Roma este Roma — ireversibila *obliuio.*
Silius şi auditorii lui erau, cu siguranţă, sensibili la această limpede opoziţie: în filigran, în memoria lor de învăţăcei, generalul roman seducând-o pe Iunona din Cartagina cu promisiunea unui cult mai frumos şi amintindu-i cum îşi poate

legitima trădarea lăsându-se trădată cea dintâi; iar în auzul lor şi sub privirile lor, generalul african nerostind numele lui Iupiter decât ca să-l imagineze pus pe fugă şi să-l sfideze, şi zeul exaltând, piintr-un miracol de ultim moment, încrederea şi pietatea poporului său care, departe de a uita, îi strigă (643-645):
„Da, summe Deorum, da, pater, ut sacro Libys inter proelia telo concidat: haud alia postis est oceumbere dextra!"
„Tu, cel mai mare dintre zei, Tată, fă ca africanul să cadă în luptă : suliţa ta sfântă: nici o altă mână nu-l poate doborî!"

noTA

Euocatio romană a fost în mod util comparată cu un ritual hitit de către Victor Basanoff, *Evocatio,* 1947, pp. 142-150; cu *upamantrana* indian de către domnul B.J. Kuiper, *Varuna and Viduşaka,* 1979, pp. 20, 66 (n. 231), 95,101-104.

62 Anchise lovit de trăsnet?

134
în frumoasa carte finee et Lavinium, *apărută în colecţia* Latomus, *174, 1981, doamna Genevieve Dury-Moyaers a prezentat foarte limpede motivele care nu ne îndreptăţesc să admitem, aşa cum se întâmplă adeseori, că legenda lui Enea a pătruns în Latium doar prin intermediul Etruriei, unde cea mai veche mărturie sigură este atestată, în prima jumătate a secolului al V-lea, de celebrele statui de la Veii, reprezentându-l pe eroul cel pios cum îşi poartă pe umeri tatăl, pe Anchise (pp. 175-176):*
începând din secolul al VIH-lea, scrie ea cu note justificative pe care nu le pot prezenta aici, vestigiile lăsate la Lavinium de comerţul grecesc confirmă opririle navigatorilor eleni în acest port de la Marea Tireniană. în timpul respectivelor escale, ei au putut vorbi despre Enea, pe care îl asociau cu dragă inimă acestor ţinuturi. Micul port Troia *suscita comentarii şi apropieri, cu atât mai mult cu cât, în acea epocă, greci şi latini părea deja să înţeleagă fiecare câte puţin limba celuilalt. Acest proces de implantare a legendei este, fără îndoială, cel mai verosimil. Orice altă argumentaţie sileşte legenda lui Enea să parcurgă un itinerar rigid, care ar antrena-o într-un inutil periplu de patruzeci de kilometri, în arc de cerc; prezent pe coasta etruscă în secolul al Vl-lea, Enea ajunge în interiorul regiunii la începutul secolului al V-lea (Veii); de aici trece la Roma exact în momentul când*

relaţiile dintre Urbs *şi etrusci devin dificile. în secolul al IV-lea, Enea este pus să parcurgă ultima etapă a călătoriei lui: romanii „eruditi" din secolul al FV-lea realizează că legenda care face din Enea întemeietorul Romei vine în contradicţie cu data întemeierii tradiţionale din 753 şi inventează* ex novo *episodul lavinian pentru a da satisfacţie exigenţelor cronologice şi istorice. Ce de ocolişuri şi drumeţii, lungi şi inutile, într-un spaţiu atât de restrâns, unde contactele erau foarte dense...*
Şi autoarea subliniază:

Chiar dacă latinii au auzit de la etrusci vorbindu-se despre Enea, nu ne-am putea imagina ca ei să fi primit acest cult doar de la tirenieni, care fără îndoială nu aveau despre Enea decât o imagine fragmentară şi care nu l-au integrat în arta lor decât în momentul când influenţa din Latium le-a slăbit. Enea latin este conform cu personajul descris de Homer si de succesorii săi...
De curând, interpretarea îndrăzneaţă a unei mărturii neaşteptate a complicat problema; atât de îndrăzneaţă încât, cu o excepţie sau două, n-a găsit sprijin printre arheologi, nici printre filologi, iar doamna Dury-Moyaers nici măcar nu o pune în discuţie. Fără a pretinde să hotărăsc ceva, vreau doar să arăt că principala obiecţie formulată împotriva ei nu este decisivă.
Descoperirea s-a făcut în 1973, la câţiva kilometri la sud de Roma, într-un mormânt de la Castel di Decima, unul dintre siturile explorate în cursul admirabilei campanii de săpături care, de douăzeci de ani, dezvăluie o nebănuită civilizaţie din Latium. Mormântul, unul dintre cele cinci care conţin resturile unui car şi trebuie deci să fi aparţinut uneia sau mai multor familii din înalta societate, adăpostea o femeie şi a fost numit de arheologi „mormântul prinţesei". Lângă resturile de fier ale roţilor carului se găsea un obiect de bronz turnat, alcătuit din două paftale dreptunghiulare invers simetrice, cu găuri pentru legat, în spaţiile ajurate ale paftalelor sunt modelate două figuri omeneşti, dispuse şi ele în simetrie inversă. Pe una din paftale apare un bărbat, având un organ sexual disproporţionat, şi căruia două păsări îi ciugulesc partea de sus a feţei şi, fără îndoială, îi smulg ochii; pe cealaltă apare o femeie cu un copil la sân. Este firesc să credem că personajele nu au fost alăturate întâmplător, că sunt solidare; este firesc, de asemenea, să credem că evocă un episod mitic sau legendar. Se poate să fie vorba de o legendă sau de un mit local neînregistrat de literatură. Totuşi asocierea celor două scene i-a sugerat domnului G. Bedini, norocosul conducător al săpăturilor, că e vorba despre altceva: un mit, unul singur, din antichitate alătură cele două motive, alăptarea unui nou-născut şi un bărbat orbit. Şi tocmai povestea acestor *infantiae* ale unui erou interesează în mod deosebit Latium şi pe Enea.
Enea este rodul îmbrăţişării de-o clipă dintre troianul Anchise şi zeiţa, voluptuoasă între toate, Afrodita. Primul imn homeric consacrat zeiţei relatează aventura. Nici o divinitate, spune poetul, nu rezistă la uneltirile Âfroditei, în afară de Atena, Artemis şi Hestia. Ea îl scoate din minţi până şi pe Zeus şi-1 face să se unească adesea cu muritoare. Dar într-o zi acesta îşi luă revanşa: sădi în inima Âfroditei dulcea dorinţă de a se uni cu un muritor, iar alesul a fost

frumosul Anchise, care-şi păştea turmele pe muntele Ida. Zeiţa se apropie sub forma „unei tinere fecioare neştiind ce-i jugul". Anchise o dori, recunoscând de altfel într-însa o nemuritoare, dar ea îl linişti spunându-i că e cu adevărat o pământeană şi chiar îl sili să o prezinte părinţilor lui şi să o ia drept soţie legitimă. Abia după ce, în chip plăcut, se culcaseră împreună, îşi reveniră amândoi la realitate. Reluându-şi înfăţişarea, statura, strălucirea divine, Afrodita îşi trezi partenerul şi-i spuse că lucrurile se opresc aici: nemuritoare şi mai prudentă decât Aurora, nu-i trebuia să-şi facă de lucru cu un om sortit foarte repede îmbătrânirii. Şi adăugă (versurile 196-198,249-257, traducere în franceză de Jean Humbert, Collection Bude):
„Vei avea un fiu, care va domni asupra Troiei, şi mereu copii i se vor naşte din copii. Enea va fi numele său [...] Zeii se temeau de vorbele şi de planurile mele, fiindcă pe toţi îi uneam cu muritoare; dibăcia mea îi supunea legii mele. Dar acum nu voi mai îndrăzni să deschid gura despre asta printre Nemuritori: rătăcirea mi-a fost foarte mare, lamentabilă, de nemărturisit; mi-am pierdut minţile şi port un copil sub cingătoare, după ce m-am culcat cu un muritor. îndată ce va vedea lumina zilei, fiul acesta va avea drept doici Nimfe muntence cu piept bogat, cele ce locuiesc pe marele şi sfântul munte de aici [...]
Dacă vreun muritor te întreabă de numele mamei care ţi-a purtat sub cingătoare fiul, nu uita să-i povesteşti cele ce-ţi poruncesc: «Se spune că e copilul unei Nimfe proaspete precum trandafirul, dintre cele ce locuiesc pe muntele acesta îmbrăcat cu păduri.» Dar dacă îi dezvălui adevărul şi te lauzi prosteşte de a te fi unit în dragoste cu Cytheriana încununată, Zeus, în mânia lui, te va lovi cu al său fulger fumegos. Ai auzit totul: gândeşte-te bine să păstrezi taina în tine însuţi, fără a-mi rosti numele. Teme-te mai degrabă de mânia divină."
Ea se ridică spre cerul bătut de vânturi, şi ameninţarea aceasta încheie imnul. Dar lasă să se subînţeleagă accidentul: într-o zi, la o beţie, Anchise îşi divulgă norocul, şi Zeus îl trăsneşte. Efectele acestei lovituri au dat naştere mai multor variante. După unii, precum Hygin *(Fab.* 94), fulgerul îl ucide, după alţii îl mutilează; Virgiliu, *Eneida* II 647 (cu nota lui Servius la 649), pare să presupună, de asemenea, o incapacitate fizică pe care nu o precizează, fiindcă după fulger *{ex quo...)* el a devenit *inutilis,* dar conform unei alte tradiţii de care Servius s-a slujit de mai multe ori *(Aen.,* I 617, II 657), fulgerul l-ar fi orbit.
Această ultima variantă i-a furnizat domnului Bedini o interpretare troiană a paftalei de la Decima: de o parte,

am recunoaşte-o pe Afrodita mamă,

alăptându-şi copilul; de cealaltă pe Anchise orbit. Sub forma aceasta, lectura însăşi a mitului grecesc prezinţi o dificultate uşor de evitat: nici în imn, nici în celelalte variante, Afrodita au-şi păstrează fiul alături ea, fie chiar şi în răstimpul primului supt. Dimpotrivă, se debarasează de el cât mai repede, punând să le fie predat nimfelor „cu pieptul bogat", care îl alăptează şi dintre care una va trece drept mamă a lui. Trebuie deci, pentru a reabilita ipoteza savantului italian, să considerăm că această doică supraumană, dar pământeană, şi nu Afrodita a fost reprezentată de către artist. Astfel cele două scene ar fi omoloage, opunând carierei zdrobite a tatălui şansa şi viitorul fiului.

Această propunere, făcută pe scurt de domnul Bedini la descoperirea obiectului şi justificată în *La parola delpassato,* XXXII, 1977, pp. 296-303, nu a întrunit decât puţin sprijin, îndeosebi pe acela al domnului Giovanni Pugliese-Carratelli, şi a suscitat replica unor adversari hotărâţi, dintre care cel mai considerabil este domnul Massimo Pallottino. Obiecţiile sunt formulate într-unui dintre volumele următoare ale aceleiaşi reviste, care face rezumatul unui colocviu, XXXVI, 1981, pp. 23-25. Unele, justificate, dispar prin corecţia pe care tocmai am sugerat-o, adică substituirea Afroditei cu nimfa doică, iar majoritatea nu ţin seama, chiar dacă încep prin a o recunoaşte, de evidenta solidaritate dintre cele două piese ale paftalei. Astfel procedează domnul Filippo Coarelli (p. 24):

Avem reprezentarea unei femei cu un copilaş la sân şi a unui bărbat orbit de nişte păsări. în mod firesc, nu e la mijloc o întâmplare. Sunt întru totul de acord că nu este vorba de un simplu motiv decorativ şi că trebuie ca totul aibă un sens.

Dar imediat apoi după aceea:

Mă întreb dacă un mit al orbirii, cum există atâtea, trebuie neapărat interpretat în sensul propunerii domnului Bedini. Mă gândesc la Manlius Torquatus care, luptând împotriva unui gal, a fost ajutat la momentul oportun de către nişte păsări care i-au orbit adversarul... îmi amintesc şi de o urnă din muzeul de la Florenţa, unde se află un războinic orbit de o pasăre. Faptul că are loc o orbire nu mi se pare suficient pentru a asimila personajul cu Anchise. Dată fiind importanţa problemei, eu personal aş fi mai prudent.

Iar domnul Pallottino întăreşte:

Perplexitatea spre care duce identificarea cu mitul lui Anchise şi al Afroditei nu se referă atât la personajul masculin orbit, cât la personajul

feminin. Oare să i se potrivească Afroditei reprezentarea unei femei alăptând? Aici e problema.

Da, în privinţa Afroditei; nu în privinţa mitului. Trebuie să repetăm că nu sunt de interpretat personajul masculin de unul singur şi personajul feminin de unul singur, ci asocierea lor; ilustrarea celor două părţi ale paftalei este, cu siguranţă, unitară şi opune un copilaş, alăptat în linişte, unui bărbat (şi nu unui „războinic"!) torturat — un copilaş care trebuie să fie ilustru şi o tortură care nu poate fi decât o pedeapsă celebră. Rezultă deci că legenda sau mitul ilustrate de pafta cuprindeau ca elemente importante cele *două* motive în diptic. Or, acesta e chiar cazul povestirii greceşti evocate de domnul Bedini; Anchise este nu doar un „bărbat orbit", ci un bărbat orbit în mod supranatural şi având o legătură cu un copilaş, iar, simetric, copilaşul alăptat de către nimfă nu este numai atât, ci are o legătură cu bărbatul orbit. în afara de „copilăria lui Enea", în care legendă sau în care mit se mai întâlneşte această articulare a celor două motive?

Singura obiecţie care să nu fie specioasă ori să nu şchioapăteze este următoarea: nici una dintre variantele pedepsirii lui Anchise nu-l arată atacat de păsări. El este întotdeauna trăsnit de către Zeus. în ce fel ar fi fost înlocuit Kepauvoc prin păsări?

Se cunoaşte cel puţin un ritual în care Zeus grecesc, în funcţia lui de producător al tunetelor şi stăpân al furtunilor, se află în strânsă legătură cu o pereche de păsări, de corbi, şi anume corbi care nu suportă ca numărul lor să fie mai mare de doi. Iată ce spune Antigona din Caristos în cea de a cincisprezecea din ale sale *Poveşti minunate:*

La Cranon (ev Kpctvwvi), în Tesalia, există, se spune, numai doi corbi. De aceea oficialii, când vor, conform unei uzanţe universale, să-şi pecetluiască documentele cu semnul distinctiv al oraşului lor, desenează *doi corbi aşezaţi pe un car de bronz,* fiindcă niciodată nu s-a văzut un număr mai mare decât doi. Cât despre carul desenat împreună cu corbii, iată motivul pentru care şi el poate părea ciudat: [oamenii din Cranon] au un astfel de car, sfinţit, făcut din bronz, pe care, la vreme de secetă, îl scutură cerându-i ploaie zeului şi afirmă că rugăciunea le este îndeplinită. Teopomp raportează un fapt încă şi mai curios: cei doi corbi, spune el, nu rămân la Cranon decât până şi-au crescut puii. După aceea, îşi lasă puii în locul lor, iar ei pleacă.

în 1912, în *Themis,* carte întrucâtva uitată astăzi, poate din pricina exceselor ei de primitivism, dar care rămâne o lectură agreabilă şi utilă, Jane Ellen Harrison a comentat frumos ritualul de la Cranon. După ce interprează drept

magical rain making ilustrarea unui scut micenian (pp. 77-79) — unde, într-adevăr, un personaj şezând pare realmente să manevreze în faţa scutului bilobat un *sound rattle* destinat să provoace ploaia pe care o figurează câteva zigzaguri — ea aminteşte de celebrul mit al omului-tunet, Salmoneu. Iată povestea, după cum o narează *Biblioteca* aşa-numită a lui Apollodor I 9,7:

Salmoneu locuia la început în Tesalia, dar mai apoi a emigrat în Elida unde a întemeiat un oraş. întrucât îşi îngăduia o libertate exagerată (VI|ЗPIOTTIC) şi voia să ajungă egalul liti Zeus, a fost pedepsit pentru nelegiuirea lui. Pretindea că este Zeus însuşi şi, ridicând jertfele aduse zeului, poruncea ca acestea să-i fie oferite chiar lui. Târând înapoia carului piei uscate de care .erau legate ceaune de bronz, spunea că tună şi, aruncând spre cer torţe aprinse, spunea că fulgeră. Atunci Zeus îl lovi cu trăsnetul şi nimici, laolaltă cu toţi locuitorii acestuia, oraşul întemeiat de el.

Iată comentariul lui J. E. Harrison:

Se ştia că la Olimpia, în Elida, pieriseră, el şi poporul lui, loviţi de trăsnet. Dar textul lui Apollodor ne informează că, înainte să domnească în Elida, el locuise într-o ţară mai primitivă, unde magia era cu adevărat la ea acasă, Tesalia pelasgă. Or, din Tesalia provine relatarea unei ceremonii destinate să provoace ploaia, intenţie care nu-i este atribuită lui Salmoneu, dar care se leagă de maniera sa de a provoca tunetul. Antigona din Caristos, în ale ei *Poveşti minunate,* 15, spune că se păstra la Cranon un car de bronz şi că, atunci când ţinutul suferea de pe urma secetei, acesta era scuturat adre-sându-se zeului rugăciunea de a trimite ploaia; se pretindea că atunci ploua. Antigona este mai degrabă neclară cu privire la ceea ce se făcea cu adevărat: se „scutura" carul. Unele monede de bronz din Cranon, dintre care reproduc aici două specimene, lămuresc totul. Pe cea dintâi (a), este figurat un car primitiv, redus la două roţi legate printr-o osie pe care e aşezată o amforă, cu siguranţă umplută cu apă. Moneda nu este anterioară anilor 400 î.H. (a se vedea Head, *Historia nummorum,* p. 250), şi forma amforei cu anse mari e tardivă, însă roţile primitive dovedesc că este vorba de o veche reprezentare actualizată. Pe cea de-a doua monedă (b), sub amforă, roţile se reduc la două discuri grosolan perforate pe care s-au cocoţat două păsări de ploaie, ciori sau corbi. Aceste monede din Cranon prezintă, figurând pe toate stemele oraşului (irapacnuiov), o ceremonie tradiţională, onorabilă, o ceremonie

magică destinată să „aducă ploaie" [...]. Magia este aici o afacere de stat, nu a indivizilor.

Să adăugăm că un alt tip de monede, pus în valoare de Stählin în articolul lui din Pauly-Wissowa (f.v. Kpavvwv, col. 1581), garantează că „zeul" implicat este Zeus: aversul poartă un cap de Zeus, reversul o hidrie pusă pe un car.

Este puţin probabil ca perechea de corbi de la Cranon să fie tocmai nişte *rain-birds,* specialiste ale ploii; ploaia şi furtuna sunt chemate de ansamblul maşinăriei, dar fără îndoială că fiecare dintre organele acesteia reprezintă una din componentele procesului.

1. Carul produce tunetul. în magia de la Cranon, operaţia este, aşa cum zice J.E. Harrison, „onorabilă", benefică, în vreme ce, în legenda lui Salmoneu, nu e decât o expresie a *hybris-ului* unui rege care se vrea egalul lui Zeus. Dar în ambele cazuri zgomotul produs de car imită, fie pentru a o provoca, fie pentru a o ridiculiza şi înlocui, rostogolirea tunetului. Şi alte popoare, nu numai grecii, i-au aşezat pereche pe zeul stăpân al tunetului dorit şi pe un imitator nepotrivit al acestuia. în volumul *Melanges* publicat în 1964 în onoarea lui Georg Morgenstieme, pp. 68-70, am apropiat de legenda lui Salmoneu un episod din mitul scandinav al funeraliilor lui Baldr *(Edda de Snorri,* ed. F. Jonsson, p. 65). Zeii Asa reuniţi voiau să aşeze cadavrul lui Baldr pe propria lui corabie, Hringhorni, cea mai mare dintre toate corăbiile. Aceasta era trasă pe uscat, pe ţărm, şi zadarnic au încercat Asa să o împingă în apă, ea nu s-a clintit.

Atunci uimiseră să fie căutată în Ţara Uriaşilor vrăjitoarea ce se chema Hyrrokkin („cea crăpată de foc"). Ea yeni călărind pe un lup şi cu doi şerpi în chip de frâie. Coborî la pământ şi Odinn porunci să vină patru *berserkir* ca s-o ţină, dar ei n-o putură prinde şi ea îi răsturnă. Apoi Hyrrokkin se duse în faţa etravei şi, de la prima lovitură, lansă cu atâta forţă corabia, încât din tăvălugi ţâşni foc, iar pământul se zgudui din toate părţile. Asta îl mânie pe *Thon.* El îşi luă ciocanul şi ar fi zdrobit capul vrăjitoarei dacă zeii nu i-ar fi cerut s-o cruţe.

Mânia lui 77iorr nu se justifică decât dacă aceasta înţelege actul lui Hyrrokyn ca pe o injurie sau o sfidare personală. într-adevăr, în mitologia scandinavă, el şi numai el e stăpânul furtunii. Or, vrăjitoarea cea uriaşă a făcut, în felul ei, să se rostogolească tunetul.

2. Amfora sau hidria evocă sau provoacă *ploaia* printr-o contaminare absolut firească: la fel procedau şi romanii când udau piatra-talisman împotriva secetei, *lapis manalis.*

J

Paftaua de la Decima (prin bunăvoinţa profesorilor Bedini şi Castagnoli)
Monede din Cranon (J.E. Harrison, *Themis,* p. 81, fig. 13)

3. Rămâne *fulgerul.* Fără îndoială, acesta le este încredinţat celor două păsări care, în orice caz, se numără printre executanţii obişnuiţi ai voinţei lui Zeus. Şi alte culte antice îi asociau o pereche de corbi lui Zeus ori zeilor asimilaţi acestuia, cărora păsările le erau, fără îndoială, aidoma celor doi corbi ai suveranului OSinn, agenţi şi informatori (cf. Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*[1], II, pp. 61-62). Doi corbi au zburat în faţa armatei lui Alexandru în timpul marşului dificil către oaza africanului Amon, confirmând în spiritul macedonenilor şi al grecilor că Amon era cu adevărat Zeus (Strabon 17, 814). Lângă un templu carian al lui Zeus se aflau în permanenţă doi corbi care nu îngăduiau în preajmă nici un al treilea şi dintre care „unul avea partea din faţă a gâtului albă" (Ps.-Aristotel, *De mirabilibus auscultationibus,* 137; cf. cu privire la perechile de asemenea păsări, Pliniu, *Istoria naturală* X 31). Pasăre-fulger, aşadar, sau mai curând pasăre-ploaie? Oricum, sunt singurele fiinţe însufleţite din scena figurată pe moneda de la Cranon şi din nota Antigonei. Carul şi vasul se supun pasiv la gesturile oamenilor. Păsările sunt emisarii, dubla expresie a voinţei lui Zeus, restul nefiind decât acompaniamentul (tunetul) sau consecinţa (ploaia).
Că, într-o variantă care ar fi atins şi Latium — unde se întâlneşte un dublet alban al lui Salmoneu, un Amulius (sau Allodius) care face să tune şi pe care Iupiter îl trăsneşte *(Mythe et epopee* III, p. 67, n. 2) — cei doi corbi ar fi avut rolul lui Zeus pe care, într-o altă versiune, îl deţinea trăsnetul-foc ori că, pur şi simplu, fără vreo referire la trăsnet, ar fi fost călăii trimişi de Zeus să-1 mutileze pe Anchise la fel ca vulturul însărcinat cu torturarea lui Prometeu, oricum ei erau apţi să aplice, într-o figurare ca aceea a paftalei de la Decima, pedeapsa meritată de Anchise şi hotărâtă de Zeus.
Dacă propunerea domnului Bedini, lipsită de Afrodita şi lămurită prin simbolistica de la Cranon a lui Zeus, este acceptată, consecinţele descoperirii savantului sunt grave şi cu bătaie lungă.
Dacă legenda grecească a lui Enea, atestată astfel la finele secolului al VH-lea, a aparţinut patrimoniului latin de *dinainte* de perioada etruscă a Romei, cum să nu fi slujit, hrănit rezistenţa latinilor la hegemonia Tarquinilor instalaţi pe cele şapte coline? Şi, în sens invers, pentru a neutraliza făgăduielile latine pe care ea le conţinea şi pentru a frâna această rezistenţă ce se voia troiană, cum de Tarquinii nu vor fi făcut apel la legenda grecească complementară, la coaliţia celor trei divinităţi greceşti care tocmai că s-a alcătuit doar o dată în istoria mitică, şi atunci ca să distrugă Troia: Zeus, administrator al destinelor, regina Hera, soţia lui şi, ca auxiliar al acesteia, Atena? în proiectul primilor ei autori, triada din templul capitolin ar fi reprezentat această contraofensivă ideologică,

tot astfel cum, conform legendei, cearta dintre latinul Turnus Herdonius şi Superbus ar fi exprimat şi reglat în favoarea etruscului dezbaterea morală asupra raporturilor dintre tată şi fiu *(Mariages indo-europeens,* 1979, p. 299). După expulzarea Tarquinilor, toate *gentes* latine din Roma, moştenitoare puse în încurcătură ale acestui angajament sacru îndreptat întâi împotriva lor, vor fi „naţionalizat" de bine de rău coaliţia celor trei divinităţi greceşti, dintre care cel puţin cea de-a treia nu avea, fn acel loc, nici un sens „latin"; ce să fi căutat pe Capitoliu, asociată lui Iupter, zeiţa meseriilor? Astfel că, vreme de secole întregi, în ciuda celor două paredre ale sale, singurul şi adevăratul stăpân al marelui templu a fost Iupiter, les.ne îndreptat spre îndatorirea sa latină.
Va fi această ipoteză, pe care am riscat să o prezint începând din 1974, în *La Religion romaine archaîque*[2], la finele prezentării triadei capitoline, p. 317, preluată de cineva sau măcar pus.ă în discuţie? Dacă da, nu pot decât să-i urez succes. Până atunci, cel mai bine e să-i lăsăm propunerii domnului Bedini despre paftaua de la Decima timpul de a îmblânzi una sau două generaţii de eruditi cărora acum le deranjează perspectiva şi care îi opun cu deosebire, până în prezent, printr-un splendid cerc vicios, „certitudinile" cronologiei, topografiei pe care ea tocmai că le pune sub semnul întrebării: *non possumus.*

63 *Pilumnus şi însoţitorii lui*

Densitatea structurilor trifuncţionale, care se întind peste toată lumea indo-europeană, ascunde şi capcane bine întinse. Ecouri ale triadelor îl fac pe călător să rătăcească drumul, false răspântii nu-l duc nicăieri. înţelepciunea constă atunci în a te întoarce la punctul de plecare. Iată un exemplu privitor la asemenea ispite.
In urmă cu vreo treizeci de ani, într-un curs de la College de France, examinasem o uzanţă indiană, inspirată probabil din ideologia celor trei funcţiuni, pe care o consemnează culegerile de ritualuri domestice. Forma cea

mai interesantă este următoara *(Hiranyakesin* II 3, 2; Cf. *Vaikhănasa* III 14).
Tatăl aşază pe o piatră *(asman)* o secure *(parasu),* şi pe secure o bucată de aur *(hiranya);* întoarce apoi obiectele în aşa fel încât aurul să se afle jos iar piatra sus. Apoi fiul nou-născut este ţinut cu amândouă mâinile deasupra pietrei de către o femeie, în timp ce tatăl recită formulele (cea dintâi se foloseşte în mai multe alte împrejurări): „Să fii piatră, să fii secure, să fii aur"; „Tu ai ieşit din (mine) mădular cu mădular."
Intenţiile sunt limpezi. Cele trei obiecte au, în sine, valoare crescătoare: piatra evocă solul obişnuit, securea e făcută dintr-un metal uzual, şi aurul se află în frunte, ca metalul cel mai preţios şi mai pur *(hiranyam astrtam,* „aurul necălcat de nimeni, fără superior"). A doua formulă rostită de tată ne determină să adăugăm: cele trei obiecte corespund celor trei părţi ale corpului tatălui şi, prin dubla analogie a tatălui cu obiectele, părţilor corespunzătoare ale copilului. De fapt, suprapunerea obiectelor sugerează un „bărbat" de acelaşi tip ca şi cel construit în ritualul *pravargya (Mythe et epopee* II, p. 352). Efectul aşteptat este, aşadar, transmiterea la copil, în mod distributiv însă şi solidar, în cele trei zone ale fiinţei lui — picioarele, trunchiul cu braţele şi capul deasupra gâtului —, a formelor particulare de valoare conţinute în cele trei simboluri.
în plus, *asman* nu este numai „piatră". Cuvântul desemnează, în mod specific, şi moara pentru măcinatul grăunţelor. Piatra, cu aceste două înţelesuri,

şi securea sunt instrumente tipice ale celor două funcţiuni inferioare, agricultura şi, dacă nu neapărat lupta, cel puţin gestul violent şi care despică.
Nu dispuneam pe atunci de faptele comparabile pe care le-am utilizat mai târziu cu privire la altceva (cele trei părţi ale corpului lui Lugaid cel cu dungi roşii) în *Mythe et epopee* II, p. 352, în particular de ritualul indian din Mahâpuruşa unde „bărbatul" este de asemenea simbolizat, reprezentat prin suprapunerea a trei obiecte, dar sudate în aşa fel încât să alcătuiască un corp unic. Aş mai aminti astăzi de gravurile rupestre de la Valcamonica, unde soarele întruchipând capul este aşezat deasupra unor securi şi halebarde divers orientate, închipuind trunchiul, ele însele dispuse deasupra unor desene de animale sau vegetale *(Esquisse* 49, în *La Courtisane...,* pp. 228-238).
Menţionasem cel puţin, în acest curs de odinioară, că, din chiar timpul sarcinii, şi pentru a obţine un băiat, indienii mobilizează cele trei funcţiuni adre-sându-se în mod colectiv zeilor care le patronează *(Sănkhayana G.S.* I, 17,9; *Paraskara G.S.* I 9, 5) adică Mitra-Varuna (prima funcţiune), Asvinii (a treia funcţiune), Indra (a doua funcţiune), cel din urmă asociat lui Agni într-o variantă şi lui Surya într-o alta. Mai amintisem de comentariul pe care tocmai îl făcuse Kaj Barr asupra tradiţiei iraniene conform căreia Zoroastru fusese alcătuit, înaintea naşterii sale, prin sinteza a trei elemente — unul suveran, al doilea războinic, ultimul aparţinând celei de-a treia funcţiuni („Irans profet som re'Xaoc av6pwiToc", *Festschrift L. Hammerich,* 1952, pp. 26-36), comentariu ce mi se pare că a rezistat la obiecţiile ce i-au fost aduse.
Nu am publicat această analiză, dar am constatat cu plăcere, acum vreo zece ani, că doi savanţi canadieni, L. şi P. Brind'Amour, avuseseră aceeaşi idee: „Le *dies lustricus,* Ies oiseaux de 1'aurore et Tampriidromie", *Latomus* XXXIV, 1975,pp. 17-58.
în cursul de la College de France, menţionasem un ritual roman cunoscut nouă din Varro, prin intermediul Sfântului Augustin *(De civitate Dei* VI 9) şi care, la prima vedere, aminteşte de ritualul indian. Casa unde tocmai a avut loc o naştere era pusă în defensivă, printr-o precauţie triplă, împotriva intruziunii sălbaticului Silvanus. Trei bărbaţi treceau pe la căile de acces — praguri (//-*mina),* şi, la toate, după cât se pare, cel dintâi lovea pragul cu o secure, cel de-al doilea cu un pilug, iar cel de-al treilea îl mătura. Ar fi fost ispititor, în lumina ritualului indian, să fi citit aici o structură trifuncţională. Totuşi înlăturasem o asemenea apropiere, fără să fi propus de altfel nimic altceva în privinţa faptului roman: intenţiile şi împrejurările sunt prea diferite, fiindcă, în India, acţiunea este pozitivă, achizitivă (prin contact, obiectele îi comunică nişte virtuţi copilului), iar la Roma era strict defensivă (cei trei bărbaţi apără mama şi „casa",

1

inclusiv, firește, nou-născutul, împotriva unei agresiuni). Pe de altă parte, dacă securea poate exprima în chip onorabil cea de-a doua funcţiune, precum la Valcamonica, precum în legenda scitică a fiilor lui Targitaos, precum în ritualul indian despre care tocmai aţi citit, nici mătura şi nici pilugul nu se lasă interpretate în mod

firesc drept un simbol al primei funcţiuni.
Şi totuşi chiar aşa ceva a propus de curând domnul Dominique Briquel, determinând fructificarea unei sugestii a lui L. şi P. Brind'Amour, într-un strălucit articol unde, cu excepţia acestei probleme, analizele şi privirile critice mi se par pertinente. în înţelesul dat de mine, altfel trebuie lămurită structura pe care o alcătuiesc, într-adevăr, cele trei obiecte ale ritualului roman.
Domnul Briquel are dreptate să respingă speculaţiile, mannhardtiene *avânt la lettre,* cu care Varro şi-a încărcat fişa şi pe care mulţi dintre exegeţii moderni le-au acceptat cu uşurătate. Singura demnă de reţinut este descrierea gesturilor, suficient de exactă. Iată textul din *De civitate Dei.*
Potrivit lui Varro, după o naştere, trei zei sunt însărcinaţi cu paza mamei, pentru a-1 împiedica pe zeul Silvanus să pătrundă peste noapte (în casă) şi să-i facă vreun rău. Pentru a-i închipui pe aceşti paznici, trei oameni trec, în timpul nopţii, pe la pragurile casei *(noctu circuire limina domus).* La (fiecare) prag, ei lovesc mai întâi cu o secure *(et primo limen securi ferire),* apoi cu un pilug *(postea pilo)* şi, în al treilea rând, îl curăţă cu o mătură *(tertio deuerrere scopis).* [...] Cei trei zei, numiţi după cele trei obiecte, sunt *Intercidona,* numită după crestătura lăsată de secure, *Pilumnus,* după pilug, *Deuerra,* după mătură. Aceşti zei păzitori o apără pe lehuză *(feta, conserua-retur)* împotriva unei agresiuni a zeului Silvanus *(contra uim dei Siluani).*
Cele trei acţiuni săvârşite de cei trei figuranţi sunt evident solidare, complementare, ultimul împlinind ceea ce a început primul. Nu este vorba să se răspundă succesiv, prin trei apărări independente, la trei ameninţări distincte, de pildă la trei forme de atac din partea unui Silvanus proteiform: lui Silvanus aşa cum şi-1 reprezintă oamenii i se atribuite doar o idee simplă — să treacă frontiera pe care o reprezintă pragul.
Ordinea în care sunt săvârşite simbolic cele trei acte este cea firească. Securea îl *despică* pe agresor ori îl taie bucăţi, în orice caz îl ucide, adică face lucrul esenţial. Apoi pilugul *preface aceste bucăţi în pulbere,* care nu mai rămâne decât să fie *măturată* afară. Imprudentul va dispărea fără urmă. Cu alte procedee la fiecare etapă, ne vin în minte execuţiile de la Nurnberg, după cel de-al doilea

război mondial: condamnaţii au fost spânzuraţi, apoi cadavrele arse, apoi cenuşa împrăştiată de la bordul unui avion.
Cele trei divinităţi poartă nume derivate în mod limpede din acelea ale instrumentului (cea de-a doua) sau operaţiei (prima şi ultima) şi nu ar impune nici un comentariu dacă cea de-a doua nu ar fi cunoscută şi din altă parte, cu un alt sens, în legătură nu cu *pilum,* „pilug", ci cu *pilum,* „suliţă".
Printr-un noroc, într-adevăr,*pilumnus* este atestat o dată în latina arhaică
— nu pentru a numi un zeu, ci ca adjectiv calificativ — în afara cadrului mitologic. O notă a lui Festus (Lindsay[1], 214 = L[2] 313) spune că, „în Cântul Saliilor", romanii erau calificaţi drept *pilumnoe poploe {oe* fiind echivalent cu *oi;* fără îndoială notare a unui dativ singular mai degrabă decât a unui nominativ plural), pentru faptul că se slujeau în mod obişnuit de *pila,* de suliţe. Festus propune şi o altă etimologie, prin aproximare: acest calificativ ar proveni din faptul că ei resping *(pellant)* duşmanii. Este clar că numai derivarea din *pilum,* „suliţă", poate fi acceptată: membrii acelui *pilumnus populus* au fost întineriţi mai apoi în *pilani* (Festus, /.c.),el însuşi înlocuit în clasică de *pilati.*
De fapt, *pilum* le era caracteristic luptătorilor romani. în vechea carte, încă foarte utilă, a lui Claude Lamarre — pe atunci director de studii la Colegiul Sainte-Barbe — *De la milice romaine,* 1874, se poate citi, la p. 42:
Cea mai redutabilă dintre armele ofensive ale romanilor *erapilum. Pilum* era arma naţională a infanteriei, aşa cum baioneta este arma naţională a infanteriei noastre franceze *[sici]', pilum,* spune Servius,*proprie est hasta Romanorum ut gaesa Gallorum, sarissa Macedonum.* Astfel încât poeţii latini nu deosebesc, adesea, armatele romane decât prin vulturi şi prin *pilum:* Lucanus, *Pharsalia* 17, *signa pares aquilas etpila minantia pilis* [...]. Niciodată grecii nu se slujiseră de o asemenea armă: aşa că prima oară când a trebuit să lupte împotriva romanilor au fost înspăimântaţi de ravagiile făcute în propriile lor rânduri de rănile adânci şi mortale ale lui *pilum* (Florus II, 7).
Or, *carmen Saliare* este un text religios pe care Sălii, preoţii dansatori ai lui Marte, îl psalmodiau în exerciţiul principalei lor funcţiuni, la începutul sezonului războinic. Expresia salvată de către Festus trebuie să fie deci nu literară, ci liturgică, desemnându-i pe romani în relaţie cu războiul şi cu zeul care îi proteja atunci — Marte.
Pe de altă parte, ca nume divin, Pilumnus este aproape întotdeauna asociat lui Picumnus, într-un cuplu însărcinat — în afară de ritualul de care ne ocupăm
— cu apărarea copiilor mici: conform cu Varro, Servius II îi defineşte ca *deos*

1

infantium {in Aen. X 76) şi totodată, printr-o extensie lesne de înţeles, *coniugales deos{ibid.lX4).*

Gramaticianul Nonius (II 158, Muller) descrie astfel ritul în care ei intervin: „Nou-născutul viu, după ce fusese ridicat în aer de către moaşă, era aşezat pe pământ pentru ca să se poată recunoaşte dacă e drept; pe urmă se întindea în casă un pat pentru zeii Piluminus şi Picuminus *{sic!).'*[1]
Picumnus, care nu există în afara acestei asociaţii, şi care, prin sufixul lui, pare artificial conformat lui Pilumnus (precum, fără îndoială, *autumnus* lui *Vertumnus)* este o extindere a lui *picus,* „ciocănitoare". Or, ciocănitoarea era pasărea lui Marte şi juca un rol în legenda celor doi *infantes* chemaţi să întemeieze Roma, Romulus şi Remus, fii ai lui Marte.
Astfel, pe căi convergente, cele două palide personaje fac trimitere la Marte: cel dintâi calificativ evocă, în gura preoţilor lui Marte, *pilum,* arma descendenţilor lui Romulus, fiul lui Marte, iar cel de-al doilea aminteşte de însoţitorul înaripat pe care Marte 1-a dăruit celor doi *infantes* ai săi, împreună cu lupoaica. Fără îndoială aşadar că, prin analogie cu începuturile dificile ale gemenilor primordiali, cele două personaje au fost date ca paznici tururor *infantes* din viitor şi în acelaşi timp naşterii, mamei, patului unde se pregăteşte naşterea. Pilumnus şi Picumnus sunt, de asemenea, în această misiune, suplinitori ai lui Marte şi repetă pe lângă fiecare micuţ roman serviciul pe care Marte, zeul războnic al lui **populus pilumnus,* şi *picus* al lui li—1 asiguraseră bebeluşilor întemeietori.
Evident că acest Pilumnus înlocuitor al lui Marte nu e totuna cu acela care, fără Picumnus şi acţionând între Intercidona şi Deverra, interzice trecerea pragului de către Silvanus, ameninţându-1 pe intrus cu celălalt *pilum,* cu pilugul. Să reprezinte asta o dificultate? Nu mi se pare. în conştiinţa lingvistică a romanilor, în ciuda deosebirii dintre etimologiile lor, „suliţă" şi „pilug" purtau acelaşi nume. Or, este un lucru firesc şi obişnuit, la Roma ca şi aiurea, ca o divinitate al cărei nume se formează după un apelativ, printr-o derivare transparentă, şi indiferent care ar fi fost motivul iniţial, adesea limitat, chiar subţire, al acestei denumiri, să tindă a anexa la domeniul ei de acţiune tot ceea este evocat de apelativul căruia îşi datorează propria existenţă. Aşa e, de pildă, cazul lui *Angerona,* zeiţa celor mai scurte zile *{angusti dies)* ale anului: numele ei, format din *angor,* îi îngăduie sau îi impune să se ocupe de tot ceea ce se strâmtează în chip periculos, ca urmare îngrijindu-se şi de angine. La fel trebuie să se fi întâmplat şi cu Pilumnus, cu deosebirea că cele două *pilo- {*pins-lo-,* „pilug" şi **pigs-lo-,* »>suliţă") nu sunt omofone şi nu pare să fie acelaşi cuvânt încărcat cu două sensuri decât printr-o evoluţie fonetică într-adevăr foarte veche. Ceea ce etimologilor moderni li se poate părea doar un joc de cuvinte însemna altceva

în conştiinţa romanilor: *pilum* fiind *în acelaşi timp* pilug şi suliţă, cum să fi respectat *Pilumnus,* oricare i-arfi fost specificaţia de origine — una probabil războinică —, o diferenţă de sens pe care nimic nu o indica în sunetele cuvântului? Astfel deturnat, el s-a aşezat acolo unde îi era locul, între Despicătoare şi Măturătoare.
O confirmare indirectă, analogică, a acestei interpretări este oferită de un alt ritual roman, arhaic şi rural, unde e vorba tot ca printr-o circumambulare să fie apărată împotriva „duhurilor rele" o limită; de data asta nu pragul unei case, ci graniţa unui teritoriu. în plus, apărarea îi este încredinţată unui singur paznic, Marte, pe când agresorii virtuali, desemnaţi prin expresii colective, sunt multipli; invers aşadar, în privinţa personalului mitic, decât ritualul de care ne ocupăm. Pe de altă parte, un lung perimetru lipsit de construcţii nu se apără la fel ca trecerea obligatorie, strâmtă, reprezentată de prag. Pe prag, securea, pilugul şi mătura îşi îndeplinesc serviciul, dacă se poate spune aşa, pe direcţie verticală şi în acelaşi loc: praful livrat de mătură se află acolo unde 1-a produs pilugul, pornind de la bucăţile tot acolo tăiate de secure. Perimetrul unui domeniu obligă, dimpotrivă, să se ţină seama de dimensiunea pe orizontală, să se prevadă ceea ce comunicatele noastre de război numesc cu plăcere „apărare elastică" sau „luptă în adâncime".
Fermierul lui Cato *(De agricultura* 141) îi cere prin formule triple lui Marte să-i apere înconjurul *ager-ului: uti morbos uisos inuisosque, uiduertatem uastitudinemque, calamitates intemperiasque* prohibessis defendas auerruncesque. Cele trei verbe au orientări precise: *prohibere* înseamnă „a ţine *(habere)* la distanţă, şi în faţă *(pro-)"; defendere* înseamnă „a respinge *(de-)* prin luptă *(-fendere)"; auerruncare* înseamnă „a împinge înapoi *(a-)* măturând *(uerrere)" (La Religion romaine archaique*[2],1974, pp. 242-243, cu referire la Cezar, *De bello gallico* 111,2 şi 4). Astfel încât sunt definiţi cei trei timpi ai unei rezistenţe în adâncime: dacă este posibil, să se împiedice cu armele de aruncare apropierea duşmanului; dacă totuşi acesta ajunge la graniţă, el să fie respins prin luptă cu armele de mână; dacă a reuşit să pătrundă, să fie împins înapoi, scos afară printr-un contraatac. Cunoaştem bine acest joc din războiul de tranşee de acum şaptezeci de ani: foc de baraj, luptă corp la corp, contraatac — artilerie, front de infanterie, rezerve.
Cele două ritualuri, cel orizontal şi cel vertical, cele două forme de apărare au comun — şi chiar şi atunci fiecare cu propriul său obiectiv — doar maturatul final, dar amândouă prevăd trei timpi sau trei cazuri printr-o utilizare a „cadrului triplu" care cunoaşte multe exemple la Roma ca şi prin alte părţi. Nu există aici nimic trifuncţional în sensul indo-european al cuvântului, nimic care să angajeze

puterea sacră, forţa şi prosperitatea; triada corespunde unei analize logice şi tehnice a operaţiilor.

noTA

Poate că o analiză a acţiunii defensive învecinate aceleia ce justifică „formula orizontală" din rugăciunea lui Cato a inspirat dispunerea pe trei linii a *acies* romane. Nu vedem funcţionând, în acea epocă istorică, o atare dispunere decât cu o contradicţie între nume şi arme, care atestă o reformă precoce. într-adevăr, în prima linie se găsesc cei mai tineri luptători, numiţi *hastati;* în cea de-a doua,*principes;* în cea de-a treia, cei mai vârstnici, numiţi *pili* sau *piloni* sau *triarii,* care nu intră în acţiune decât dacă primele două linii au fost înfrânte *(res ad triarios rediit* înseamnă, la figurat, „am fost siliţi să recurgem la ultimele mijloace"). Este de remarcat că, în ciuda numelui lor, *hastati* se prezintă înarmaţi nu cu *hasta,* ci cu *pilum,* şi invers,*pilani* din spate înarmaţi nu cu *pilum,* ci cu *hasta; principes* dispuneau, se pare, doar de *gladius.*

151

UITAREA OMULUI ŞI ONOAREA ZEILOR

64 *Din nou Genius*

în La Religion romaine archaique[2], *1974, pp. 362-369, apoi într-una dintre* Questions romaines *adăugite la* Mariages indo-europeens.7979, *pp. 311-336, l-am examinat pe* Genius *din religia romană şi am arătat că interpretarea sexuală dată acestui personaj nu-şi găseşte sprijin în documente şi că se explică în întregime într-un alt sens, mai puţin pitoresc. Domnul Henri Le Bonniec binevoind să se mire de uşurătatea demersului meu, i-am examinat, la rîndu-mi, argumentaţia, în contribuţia subsemnatului la* Hommages â Robert Schilling (Collection d'etudes latines, serie scientifique,/a?c. *XXXVII, Les Belles Lettres, 1982), pp. 85-92. Iată această privire critică, de unde retrag, cu regret, elementele personale pe care amicala împrejurare ocazionată de* Hommages *îmi îngăduise să le inserez.*

Am început prin a reaminti două principii pe baza cărora acordul dintre noi doi trebuia să devină uşor:

Nu este prudent, atunci când vrem sâ definim funcţia şi domeniul de acţiune ale unei divinităţi, să ne adresăm mai întâi etimologiei *numelui său, chiar dacă ea nu este nici îndoielnică în privinţa rădăcinii, nici nesigură în privinţa derivării; trebuie să observăm* practica, *adică circumstanţele mitice sau rituale în care intervine aceasta divinitate, formulele pe care le utilizează, raporturile (opoziţie, afinitate, solidaritate, ierarhie...) pe care le întreţine cu alte concepte, divinizate sau nu.*

Apoi mi-am rezumat interpretarea:

Dosarul, considerabil, nu se centrează asupra adjectivului derivat, asupra expresiei lectus genialis. *El conţine multe mărturii despre serviciile aduse de această entitate, în special capitolul pe care i-l consacră* De die natali *a li Censorinus, mărturii ce nu variază decât între limite înguste, cu devierile ş şchiopătările obişnuite pentru noţiunile de acest fel;* Genius *este fie personalitatea unui individ aşa cum s-a constituit ea la naşterea lui, fie aceeaş*

personalitate înţeleasă ca un dublu, fiziceşte şi moraliceşte solidar, al individului de la naşterea până la moartea acestuia, fie un soi de divinitate anume ataşată lui şi care necesită un cult, în particular la aniversarea naşterii sale.

în nici o împrejurare rituală, în nici o utilizare literară a cuvântului nu apare, nu răzbate spre suprafaţă vreun element sexual. Ca dublură a individului, Genius *se presupune a avea aceleaşi nevoi, a căuta aceleaşi plăceri ca şi originalul; or, este de remarcat că, în această solidaritate, sexul, puterea sexuală, care le-ar fi putut furniza autorilor comici nenumărate subiecte de glumă, nu intervine niciodată. Când paraziţii din Plaut — şi sunt numeroşi — caută, în conformitate cu numele lor, să-i „facă un bine" geniului personal* (indulgere Genio, Genium meliorem facere *etc), este întotdeauna vorba de mese îmbelşugate, de chiolhanuri. Avarul din* Aulularia *(724-725), descoperind furtul casetei unde-şi ascunsese comoara, îşi strigă în gura mare prejudiciul* fdefrau-darej *la care au fost supuşi el însuşi, sufletul lui şi geniul lui, despre care nu se îndoieşte că e pasionat de bogăţii ca şi el personal. Aceeaşi identitate de gusturi şi intenţii face amuzantă purtarea altui avar, acela din* Captivii *(290-292): când aduce jertfe geniului său, el nu se foloseşte decât de vase fără valoare, de teamă ca numitul geniu să nu le fure* ne ipsa Genius surripiat. *Zadarnic vom căuta, în* corpus Plautinum *sau chiar, mult mai târziu, în Iuvenal, un* Genius *interesat în primul rând de femei, fie ele cele mai fragede curtezane. Singura excepţie este doar aparentă. Când tânărul Diniarchus din* Truculentus *(183-184) îi reproşează lăcomia excesivă servitoarei acelei doamne pe care o râvneşte, servitoarea răspunde:*

„Felul ăsta de a vorbi, dragă prietene, nu-ţi sade bine. Lasă-l în seama celor strânşi la pungă, care se războiesc cu geniile lor, sed istos qui cum Geniis suiş belligerant parcepromi."

Este vorba aici, desigur, de cheltuieli pentru un scop foarte precis, dar expresia are şi un înţeles general — „calculaţii", printre care servitoarea Astaphiei refuză să-l numere şi pe tânăr, poartă împotriva propriilor genii *un război total, având ca miză ansamblul plăcerilor costisitoare. De altfel, ce rost ar avea aici un* Genius, *„principiu al fecundităţii" (J. Bayet)? Nu cred că mulţi dintre tinerii lui Plaut vor să-şi facă frumoasele partenere să beneficieze de „puterea lor masculină de procreare" (G. Wissowa). Ei se amuză şi atâta tot.*

Toate datele pozitive şi negative merg în acelaşi sens. Nu găsim nicăieri că eunucii se nasc fără Genius *ori pierd al lor* Genius *o dată cu mijloacele de a zămisli, nici că moşnegii constată estomparea aceluia al lor împreună cu dorinţele; condiţia necesară şi suficientă a existenţei şi duratei unui* Genius *este,*

152

153

în suportul său carnal, nu virilitatea, ci pur şi simplu viaţa. Când eruditii s-au gândit să pună o parte a corpului în relaţie cu Genius, *fruntea şi nu organele genitale s-a impus spiritului lor (Servius,* in Aen. /// *607). La aniversările naşterii mele — ori mai curând ale naşterii noastre comune —* Genius *al meu este cinstit cum se cuvine, dar n-afost onorat nici în timpul sarcinii, nici, fireşte, în clipa acelei naşteri, care n-o privea decât pe lunona Lucina şi echipa ei de auxiliari, şi nici — ceea ce e mai uimitor, de vreme ce unul dintre congenerii lui guverna* Zeugungskraft *a viitorului meu tată şi de vreme ce el însuşi se pregătea să aibă grijă de a mea —, în momentul conceperii mele, când lunona* Fluonia *(Paulus, ed. Lindsay[1],82 = [2] 24) se şi afla la pândă undeva în viitoarea mea mamă, dar, ca să se apuce de treabă, aştepta acolo altceva decât un* Genius *Emissor inexistent. Şi ce să mai vorbim de* Genius *al Iunonei însăşi, de* Genius *al Romei, cu siguranţă anterior invenţiei acelor Iunone făcute pentru uzul femeilor, zeiţelor sau entităţilor feminine? Toate acestea, care ar fi lipsite de sens dacă Genius ar reprezenta partea masculului în procreare, devin de înţeles, dimpotrivă, dacă el este „personalitatea" individului, mai mult sau mai puţin detaşată de el, după utilizări şi circumstanţe.*
Cât despre relaţiile dintre Genius *şi alte concepte sau figuri mitice, ele nu înseamnă prea mult, dar există. în primul rând, la Plaut, apare paralelismul de formulare cu* animus (indulgere animo, defraudare animum...); *apare mai cu seamă dificultatea, cu soluţii contradictorii, de care se loveau romanii înşişi şi care nu se putea să nu facă adaptarea morţii la viaţă, supravieţuirea posibilă pentru* Genii *dincolo de* imagines *sau în* di parentum, *ori trecerea lui* Genius *bine individualizat în masa, nediferenţiată, de* Manes. *Nimic din toate astea nu are, de asemenea, rădăcini în psihologia zămislirii sau naşterii copiilor.*
Această concepţie, această perspectivă au fost criticate recent de domnul Le Bonniec în *Revue des Etudes latines,* LIV, 1976, pp. 110-116. Mă tem că Domnia sa nu a ţinut seama îndeajuns de principiile amintite de mine la început, nici de un al treilea principiu, mai general, cel care interzice fabricarea istoriei.
Concepţia romanilor despre Genius, scrie el (p.l 15), s-a schimbat considerabil în decursul veacurilor; este de ajuns, pentru a ne da seama de aceasta, să citim oricare monografie consacartă divinităţii în cauză. Genius al domnului Dumezil e un Genius evoluat, apărut relativ târziu, cel pe care J. Bayet *(Histoire politique et psychologique de la religion romaine,* ed. a 2-a, 1969, p. 65) îl defineşte drept „demonul personal al stăpânului casei, care se naşte şi moare laolaltă cu el şi reprezintă, ca să spunem aşa, conştiinţa

pe care o persoană în viaţă o are despre ea însăşi". Ceea ce se află în discuţie este natura originală a zeului... în care texte se speră a se găsi „natura originală a zeului"? Ar fi nevoie de unele mai vechi decât comediile lui Plaut, fiindcă, la Plaut, *Genius* nu este decât ceea ce am spus eu, fără nici un strop de sexualitate, fără nici o grijă cu privire la fecunditate. Nimic nu-1 justifică pe Jean Bayet („la origine, *Genius* este un principiu de fecunditate genetică", *Histoire...,* p. 65), nici pe domnul Le Bonniec însuşi („la origine, *Genius* al bărbatului este puterea lui de procreare", p. 115), nici pe Alfred Ernout *(f.v. „Genius* este la început o divinitate generatoare [...], apoi o divinitate tutelară a fiecărui individ, cu care acesta se confundă", 1959), nici, înainte de ei, pe Georg Wissowa („Genius *[ist] die gottliche Verkorperung der im Manne wirksamen undfur den Fortbestand der Familie sorgenden Zeugungskraft", Religion und Kultus der Romer,* ed. a 2-a, 1912, p.175). Această etalare de autorităţi, genul de argument care face ca filologia să semene cu medicina lui Moliere, este fără efect, în primul rând fiindcă lor li se pot opune altele, cu aceeaşi greutate, şi în al doilea fiindcă repetarea, popularizarea unei erori nu fac din ea un adevăr. Fiecare este liber, bineînţeles, să presupună, pentru perioada de dinainte de Plaut, evoluţii şi revoluţii; dar să nu ne prezinte aceste visuri drept fapte. De altfel, nerăbdarea cu care suntem trimişi la „oricare monografie consacrată acestei divinităţi" este nejustificată: unele respectă faptele şi datele şi, în consecinţă, pornesc de la *Genius* al lui Plaut, cel dintâi atestat, alţii fabrică o preistorie, pornind de la idei preconcepute sau de la raţionamente lingvistice contestabile.
Nu este exact să se spună nici măcar că, în epocile observabile, concepţia despre *Genius* „s-a schimbat considerabil". „Schimbare" este un cuvânt vag, şi în filologie ca şi în politică. Mai convenabil ar fi să se spună că domeniul de aplicare a lui *Genius* a fost extins: zeii, persoanele morale, grupurile sociale, locurile însele (sub rezerva, se pare, să fi fost interesante pentru individ sau pentru societate) au primit, prin analogie, un *Genius;* o *„luno"* a femeilor a fost juxtapusă lui *Genius* al bărbaţilor; s-au operat asimilări cu Larul; grecescul Sai^uv a intervenit şi el... Dar nu se vede pe nicăieri că, în ceea ce-1 priveşte pe *Genius* al individului, concepţia cea mai veche, aceea a lui Plaut, s-a „schimbat" într-adevăr. De altfel, este evident că aceste extensii şi aceste confuzii devin mai lesne de înţeles dacă pornim de la o imagine a „personalităţii" decât dacă pornim de la *Zeugungskraft.*
La drept vorbind, singurul argument ce pare demn de luat în considerare şi pe care domnul Le Bonniec îl opune unei mase de fapte de unde *Zeugungskraft* sau *Potenz des Zeugens,* ca şi ***uis*** *generandi,* sexualitatea etc. lipsesc cu

încăpăţânare, este scos din etimologia, din etimologiile pe care arheologii romani sau lingviştii moderni, neglijând restul dosarului, le-au dat cuvântului *Genius.* El a folosit cele patru texte de acest fel, cu adevărat

disponibile. Textele sunt inegale ca valoare. Iată-le mai întâi pe cele trei care, dacă putem spune aşa, fac etimologie de plăcere:
1. Paulus, abreviatorul lui Festus, a cărui ştiinţă derivă de la Verrius Flaccus (ed. Lindsay[1], p. 84; [2] p. 214): *Genium deum qui **uim** obtineret rerum omnium genendarum* (corecţie probabilă pentru *ger.).*
2. Varro, în Sfântul Augustin *(De civitate Dei,* VII 13): *Quid est Genius? Deus, inquit, qui praepositus est ac uim habet omnium rerum gignendarum.*
3. Aufustius, gramatician din epoca republicană, a cărui opinie este transmisă de Paulus *(loc. cit.): Genius est deorumfilius etparens hominum, ex quo homines gignuntur. Etpropterea Genius meus nominatur, quia me genuit.*
Doctrina comună lui Verrius Flaccus şi lui Varro rezultă în mod evident din reflecţii filosofice; acest zeu, după toate aparenţele unic, care posedă puterea sau îşi asumă funcţia de a face să se nască „toate lucrurile", nu este *Genius* cel din practica romană, nici cel din practica şi mai veche, nici cel din epoca arheologilor, când fiecare om are câte un *Genius* individual. De altfel, *Genius* definit de cei doi n-ar fi un procreator, deoarece, printre *omnes res,* tot ceea ce este neînsufleţit nu poate fi fructul unei zămisliri; descoperim aici punctul de pornire al definiţiei, încă şi mai extensive, a lui Servius *(ad Georg.* I 302), falsă în cel de-al doilea termen şi, fără îndoială, analogică în cel dintâi: *Genium dicebant antiqui naturalem deum uniuscuiusque loci uel rei uel hominis* — unde, de altfel, *naturalem deum (natura,* din *nascor,* „a naşte") este cu totul diferit de *qui habet uim genendi, gignendi* (din *geno, gigno,* „a aduce pe lume, a face să se nască") din definiţiile lui Varro şi Verrius Flaccus; „firea mea", „natura mea" vin pe lume o dată cu mine, nu mă procreează.
Cel de-al treilea text, acela al lui Aufustius, este şi mai artificial, mai depărtat de practică. El pare să admită doctrina lui Varro şi Verrius Flaccus, dar încearcă în plus să cumuleze valorile pasive şi active ale verbului care furnizează etimologia: *genitus* de către zei, Genius *gignit* oamenii. O asemenea schiţă de genealogie este un joc al spiritului, iar fraza ce urmează pretinde să rezolve aporia artificială rezultată de aici: pentru ce oare acest zeu unic este apropriat de mine şi de fiecare? A ne servi un astfel de fapt drept „natura originală a zeului", cum o face domnul Le Bonniec, nu e lipsit de îndrăzneală.
Partea utilizabilă a acestor speculaţii se reduce, în jargon modern, la următoarele: *„genius* este derivat din rădăcina **gena-,* care a produs verbele

semnificând, la activ, „a zămisli" sau „a aduce pe lume" şi, la pasiv, „a fi zămislit, adus pe lume, născut". De la această evidenţă au pornit marii arheologi din secolul întâi. Dar au fost puşi în încurcătură şi au comis erori din pricina imposibilităţii de a exprima o abstracţiune care nouă, astăzi, ne e familiară: „rădăcina **gena-*[1]. Nu dispuneau de artificiul trăsurii de unire care i-a permis lui Antoine Meillet să-şi intituleze, cu toată simplitatea, teza latină *De indo-europea rădice* men- *„mente agitare*[11]*;* erau nevoiţi să apeleze la mijloacele uzuale ale limbii lor, adică: 1. să utilizeze cuvinte complete, existente — infinitive; 2. să decline aceste infinitive cu o prepoziţie, deci să recurgă fie la cazul gerundivului, fie la participiul *-ndus* care îi este identic sub raport etimologic. Nu puteau aşadar spune altceva decât *Genius a genendo (gignendo)* sau echivalentul lui, dar prin aceasta erau determinaţi să înţeleagă că *Genius* deriva nu direct din rădăcină, ci din verbul pe care ei îl foloseau şi care întâmplător este tranzitiv; de unde, printr-o extensie firească, *genius, qui genit* (sau *gignit).*
Aceeaşi dificultate a condus la acelaşi rezultat într-un alt caz, unde, din fericire, putem avea certitudinea, sensul cuvântului nefiind contestabil. Este vorba de un alt produs al aceleiaşi rădăcini, adjectivul *primigenius,* care semnifică, în întreaga literatură latină, „primitiv, primordial", adică „născut, format înainte de orice altceva de acelaşi fel"; *-genius* este aici un pasiv, ca şi *-genium* din *ingenium,* „ceea ce este născut într-o fiinţă". Şi totuşi Cicero, explicând cât mai pe scurt câteva dintre calificativele zeiţei Fortuna *(De legibus* II 28), scrie: *„primigenia a gignendo",* care, dat fiind sensul constant al compusului — şi Cicero ştia destul de bine latina —, nu poate avea decât înţelesul: *„primigenia,* derivat (pasiv) din rădăcina care a produs verbul nostru (activ) uzual *gignere".*
Rămâne cel de-al patrulea martor, Censorinus, *De die natali* 3,1, care este şi cel mai demn de luat în considerare, dată fiind grija lui de a descrie funcţiile lui *Genius,* şi care nu poate ignora necesitatea de a explica numele. Se achită de această misiune cu mai multe nuanţe decât Varro şi Verrius Flaccus sau, cel puţin, decât utilizatorul unuia şi abreviatorul celuilalt; el are în vedere — ceea ce este un substitut aproximativ, dar sănătos al noţiunii de „rădăcină" — cele trei explicaţii teoretic posibile ale cuvântului.
Genius e zeul sub protecţia căruia trăieşte oricine, aşa cum este el născut. Se numeşte astfel fie pentru că veghează ca noi să fim zămisliţi *(siue quod ut genamur curat),* fie pentru că e zămislit şi el laolaltă cu noi *(siue quod una genitur nobiscum),* fie, în sfârşit, pentru că, o dată născuţi, ne ia în grija

şi sub protecţia lui *(siue quod nos genitos suscipit ac Matur);* în orice caz pornind de la rădăcina *gen- {certe a genendo).*
Se poate verifica uşor că aceste interpretări sunt compatibile. Ultimele două au fost abundent atestate în practică. De la prima lui suflare, aşa cum spune interpretarea a doua, copilaşul are un *Genius* care va fi sărbătorit la toate

aniversările naşterii sale şi care până la moarte îl va însoţi şi apăra. Censorinus adaugă o trăsătură pe care alte piese ale dosarului nu o manifestă; care nu le contrazice, însă pare prea filosofică pentru a fi mai mult decât o ipoteză *(siue quod... siue quod... siue quod...)* destinată a epuiza toate orientările imaginabile ale sensului rădăcinii: dacă eu nu veneam pe lume, nici *Genius* al meu nu se mai realiza; el veghează deci ca eu să fiu adus pe lume, astfel încât să exist, iar el, dublul meu, laolaltă cu mine. Explicaţia comportă dificultăţi, deoarece presupune că al meu *Genius* îmi este anterior, cel puţin precum cauza finală. De altfel, expresia folosită de Censorinus este precisă. Dacă ar fi vrut nu numai să deosebească ipotezele, ci să le şi opună ca incompatibile, i-ar fi fost uşor să scrie *siue quod nos genit (gignit), siue quod una genitur nobiscum.* Or, el a ales *siue quod ut genamur curat,* „veghează ca noi să fim zămisliţi". *Genius* acţionează deci ca un conducător de car, verificând înainte de începerea cursei dacă mecanicii au pus la punct vehiculul pe care el îl va pilota şi pe care ei l-au aşezat pe pistă. Nimic în toate acestea dintr-un „principiu de fecunditate genetică" (Bayet). Fecunditatea, în studiile noastre, reprezintă un termen redutabil, deoarece e purtător de confuzie. Maturarea şi ieşirea unui pui de om sunt prezentate, în toate religiile, din mai multe puncte de vedere; al trupului său, desigur, organism de carne produs printr-o lucrare a cărnii, cu episoade variate — şi la aşa ceva prezidează, la Roma, licenţioşii Liberus şi Libera, care au stârnit verva Sfântului Augustin —, iar apoi, în momentul decisiv, materna Lucina, alături de numeroşi mici asistenţi, *turba numinum,* care îi leagă *indigitamenta;* dar naşterea determină şi caracterul, personalitatea fiinţei ce se naşte, al său *ingenium,* a sa *indoles* de care el va căpăta cunoştinţă şi care, în esenţă, există deja; pe deasupra, naşterea îl aşază în sânul familiei, în rangul şi în rolul său dinastic, între rude şi strămoşi care şi-au îndeplinit misiunea şi moştenitori care aşteaptă la rându-le. Or, tocmai aceste două aspecte ale nou-născutului, ca individ caracterizat şi ca termen al unei serii, reprezintă domeniul lui *Genius.* Nici unul dintre autorii ce-1 pun în scenă sau îi menţionează acţiunea fără a pretinde să-i explice numele nu îl implică în pregătirea sau epifania fetusului. Asemenea legături sunt rezervate jocului etimologilor.

Valoarea pasivă a lui *Genius,* de-acum recomandată de *phmigenius* şi *ingenium,* este conformă şi structurii cuvântului. Derivatele radicale în *-io-, -ia-*

necompuse nu sunt frecvente. Unele provin din rădăcini fără utilizare tranzitivă şi nu aduc nici o informaţie de reţinut pentru cazul nostru; aşa sunt *fluuius,* „fluviu", alături *defluere,* „a curge", *ludius,* „actor", alături de *ludere,* „a juca" (şi la fel *Furiae* alături *defurere, taedium* alături de *me taedet* etc.) Altele, precum *genius,* provin din rădăcini cu utilizare tranzitivă, susceptibile deci de valori active şi pasive; or, valoarea derivatului este pasivă: *uenia* — Schilling a dovedit-o împotriva lui Ernout — este „graţia" obţinută *(uenus, eris* înseamnă „farmec", iar *uenerari* înseamnă „a adresa rugăciuni pentru a fermeca"), un *modius,* un obroc de grâu, înseamnă o cantitate măsurată *(*modus, -eris,* în *modestus* înseamnă „măsură", iar *moderări* „a impune măsuri, a guverna"). Aceste consideraţii, adăugate la informaţiile oferite de utilizarea cuvântului, m-au determinat să traduc literal *Genius* prin „ceea ce a fost adus pe lume" şi să glosez prin „ansamblul trăsăturilor reunite într-o fiinţă adusă pe lume", „personalitatea" ei şi, din punct de vedere mitic, „dublul" său exact, născut o dată cu ea; diferenţa în cazul lui *ingenium* constă în faptul că, în acest compus, *in* domină, iar diversele trăsături sunt considerate aici mai puţin ca *alcătuind* dinamic individul prin reunirea lor şi mai mult ca fiind statistic *prezente* în individ; de aici rezultă deosebirea de gen gramatical, neînsufleţit pentru *ingenium,* însufleţit pentru *genius.* „Nu vom ajunge să înţelegem, scrie domnul Le Bonniec (p. 115), cum *Genius* ar fi acelaşi lucru cu un ipotetic **genium,* personalizat şi divinizat"; altfel spus, cum însufleţitul şi neînsufleţitul ar fi în cele din urmă identificate. Fără îndoială, el ridică această problemă fiindcă a uitat de *Venus* feminin care, întâi neutru de tip *genus,* a trebuit să-şi ia, devenind zeiţă, un acuzativ *Venerem;* şi *deflamen,* neutru devenit masculin, fără măcar a-şi mai da osteneala să-şi întinerească, *înflamo,* nominativul; şi de indo-ira-nianul *Mitra,* format cu sufixul numelor de instrument *-tra* (cf. *aratrum)* şi trecut de la neutru la masculin, ajungând numele unui zeu. (în legătură cu *ingenium,* domnul Le Bonniec a împins solicitudinea până la a dezvălui o greşeală de referire — fără consecinţe — pe care o comisesem în 1966 în *La Religion romaine archaique* (p. 352). Or, această greşeală fusese îndreptată în cea de-a doua ediţie (p. 364), cu doi ani mai înainte de articolul său.)

Aceste remarci impun, firește, interpretarea expresiei *lectus genialis,* „pat nupţial", fiindcă ea nu semnifică altceva decât „pat al lui *Genius* (al soţului)"; orientarea ce i se va da depinde de sensul ce-i va fi fost atribuit mai întâi lui *Genius* şi se va acomoda atât cu sensul restaurat aici, cât şi cu sensul combătut aici („putere genesică" [a soţului]). Nu e oare normal ca, inaugurându-şi cariera de soţie, grefată pe o *gens* pentru a o face să aducă pe lume copii şi, cu fiecare dintre aceştia, un nou *Genius,* ea să înceapă cu onorarea lui *Genius* venit pe lume

o dată cu soţul său şi, până şi în patul conjugal, inseparabilă de soţul său? în tot cazul (cu excepţia abuzului ocazional, de pildă într-un text din Pliniu, şi în ciuda lui Servius, *in Aen.* VI 603: *geniales lecti* [...] *dicti a generandis liberis), genialis* derivă din *Genius* la fel de sigur cum *dialis* sau *martialis* derivă din Dius şi Marş şi nu dintr-un veri»; el nu este echivalent al lui *genitalis* care o desemnează în mod corect pe zeiţa naşterilor în Carmen Saeculare al lui Horaţiu (versurile 12-15).

Astfel se laşă lesne înăbuşită această ofensivă a unui sexualism care nu e decât o derivaţie a torentului primiţi

vist pe cale de a seca.

65 *Din nou Vacuna*

în 1975, într-una dintre Questions romaines,/?MMcate *împreuna cu* Fetes romaines d'ete et d'automne, *pp. 232-237, am propus o interpretare a zeiţei Vacuna. în 1983, în* Hommages *oferite lui Robert Schilling, pp. 27-44, domnul Jean-Marie Andre a avansat o alta, pe care nu o consider demnă de luat în discuţie. înainte de a o supune unui punct de vedere critic, ţinând seama si de obiecţiile pe care mi le-a adresat colegul meu, prezint pe scurt analiza din 1975 subliniind, şcolăreşte, principiile după care m-am condus şi articulaţiile anchetei.*

Dosarul Vacunei, subţire şi simplu, conţine piese de diferite categorii. Acestea sunt:

1. Patru atestări epigrafice, patru dedicaţii, dintre care doar două precizează o ocazie sau o. intenţie.
2. O menţiune a lui Horaţiu care trebuie să-şi precizeze contextul.
3. O atestare rituală consemnată în *Fastele* lui Ovidiu.
4. O atestare lingvistică, însuşi numele zeiţei.
5. O colecţie de echivalente divine propuse de eruditii din antichitate şi păstrate în formă prescurtată de către comentatorii lui Horaţiu — Porfirion şi Pseudo-Acron.

La care trebuie să adăugăm un dat geografic: cultul este atestat îndeosebi în ţinutul sabin. Din Sabina provin inscripţiile, din a sa vilă sabină, învecinată cu *unfanum* al Vacunei îşi trimite Horaţiu epistola, iar Porfirion spune: *Vacuna in Sabinis dea,* la fel ca şi Pseudo-Acron: *Vacunam apud Sabinos plurimum cultam,* ceea ce confirmă un toponim sabin, cunoscut fără comentariu. Dar, în sens invers, nu avem indicii că Varro, în ciuda slăbiciunii lui pentru originile sabine, le-ar fi rezervat sabinilor vreun drept de preempţiune asupra acestui cult, şi nici textul lui Ovidiu nu favorizează limitarea cu pricina, ceea ce nu recomandă examinarea numelui ca atare, deşi este latin.

161

GEORGES DUMEZIL

UITAREA OMULUI ŞI ONOAREA ZEILOR

I. — Toate aceste elemente se cuvine a fi luate în considerare; însă, prin natura lor, nu au aceeaşi greutate. Primele trei, furnizate de utilizatorii cultului, au şansa de a scoate în evidenţă ceea ce aşteptăm în chip firesc de la zeiţă. Ultimul consemnează rezultatele speculaţiilor, ale reflecţiilor teologice aşa cum şi le îngăduiau filologii din antichitate. Trebuie aşadar să pornim de la cele dintâi. Or, acestea ne dau o informare coerentă.

1. Motivaţiile sunt consemnate în două din cele patru dedicaţii adresate Vacunei: (de către un bărbat şi o femeie) *pro reditu L. Aceşti ex Africa,* (de către un roman) *pro ualetudine patris.* în ambele cazuri este vorba de recuperarea, realizată sau nădăjduită, a unui bărbat din familie — cu siguranţă în cel de-al doilea caz şi probabil în cel dintâi, unde cei ce fac dedicaţia sunt un bărbat şi o femeie necăsătoriţi unul cu altul. în primul caz şi poate şi în celălalt fiinţa dragă lipseşte: întoarcerea din Africa şi revenirea la starea de sănătate. într-o astfel de situaţie, resimţită drept periculoasă pentru familie, pentru căminul familial, este competentă Vacuna.

2. Această indicaţie se întâlneşte cu aceea din Horaţiu. Cea mai mare parte a poemului *{Epistole* I 10) constă în laudele aduse unei anumite forme de viaţă rurală şi este inserată într-un cadru epistolar cu finalitate personală: Horaţiu îşi exprimă tandreţea faţă de prietenul său şi regretul că nu-1 are alături; unitatea firească alcătuită de ei doi este ruptă de şederea lui Horaţiu în Sabina, în vreme ce Aristius a rămas la Roma. Răspunzător de această despărţire, Horaţiu inversează cu îndrăzneală rolurile prin elogierea satului său; cum de poate rezista Aristius la farmecele unui peisaj care *ar trebui* să-i fie şi lui, şi alături de Horaţiu, cămin? Primele cuvinte sunt:

Lui Fuscus, pasionat de oraş, noi, pasionat de viaţa la ţară, îi adresăm salutul nostru. Da, numai în aceasta se simte deosebirea dintre noi, fiindcă în rest suntem ca nişte gemeni: acelaşi refuz, aceleaşi preferinţe.

La care răspund ultimele versuri:

Iată ce-ţi scriu, din spatele unui sanctuar în ruină al Vacunei; în afară de faptul că nu eşti cu mine, în ceea ce priveşte restul sunt fericit.

Elogierea peisajului umple poemul şi poate că este, literar vorbind, originea şi principala materie a acestuia. Dar în realitate, ca şi sub aspect retoric, poemul nu e mai puţin o epistolă, cu un destinatar mai sensibil, de bună seamă, la afecţiunea lui Horaţiu decât la frumuseţile Sabinei. Versul ultim, repetând declaraţia liminară, exprimă acest sentiment: singura umbră ce-mi întunecă fericirea este

162

depărtarea de tine. Se poate oare atribui întâmplării faptul că Horaţiu îşi precede mărturisirea prin acel alt vers, terminat prin acel alt nume:

Haec tibi dictabam postfanum putre Vacunae?

Cum să credem că o astfel de indicaţie, în acest punct al poemului, poate fi inclusă fără o anume intenţie? De ce să fi vrut Horaţiu ca, după descrierea bogatelor peisaje, să scoată în evidenţă ceea ce nu poate reprezenta o atracţie: un „sanctuar" ruinat? Există, cu siguranţă, o legătură logica, extrem de condensată, între cele două versuri, legătură anunţată de alegerea pronumelui demonstrativ iniţial, *haec,* care se raportează mai curând la ceea ce urmează decât la ceea ce precede. Horaţiu sugerează: „Am *tocmai* alături de mine, în timp ce-ţi scriu, *wnfanum* al zeiţei al cărei nume evocă situaţia unui om absolut fericit, cu o singură excepţie: lipsa *alter* ego-ului său." Dedicaţie, de asemenea, fără speranţă: prietenul, pasionat de oraş, nu va veni deloc. Poate aceasta e intenţia

ciudatului adjectiv *putre,* „ruinat" — zeiţa nu mai are putere să-şi îndeplinească menirea.
3. în cea de-a şasea carte a *Fastelor,* intersectând, la 9 iunie, cultul Vestei, Ovidiu explică metodic mai multe particularităţi ale acestuia. De ce sanctuarul este rotund? De ce preotesele sunt fecioare? De ce Vesta nu are statuie? De unde vine numele ei, ca şi acela *defocus* şi acela de *uestibuluml* De ce i se oferă hrană *pura patellal* Răspuns la această ultimă întrebare (VI 305-314):
Odinioară era obiceiul ca oamenii să se aşeze împreună pe bănci lungi *ante focos, în* faţa vetrei, şi se credea că zeii sunt prezenţi la masă. Şi acum, când este venerată străvechea Vacuna, cei de faţă stau jos sau în picioare *ante Vacunales focos.* Ceva a rămas până în zilele noastre din vechea uzanţă: pe o farfurie din care nu s-a mai mâncat se pune hrană destinată Vestei.
Aceste versuri, deşi inserate în textul destinat Vestei, nu ne îngăduie să stabilim, aşa cum facem adesea, o ecuaţie Vacuna = Vesta. Zeiţele nu au în comun decât locul cultului, vatra domestică şi, în epoca arhaică, postura „şezând" a participanţilor, cu opţiunea „în picioare" în cazul Vacunei. Vacuna este atât de puţin Vesta, încât, atunci când onorurile i se aduc ei, vatra e precizată, calificată, *foci Vacunales* — fără ca aceasta, bineînţeles, să implice o vatră separată, ci pur şi simplu un fel de împrumut excepţional consimţit de stăpâna obişnuită a singurei vetre, Vesta. întrucât ceea ce se schimbă nu sunt nici asistenţa familială, nici locul domestic, nici modul familiar al cultului, trebuie ca schimbarea să fie aceea a împrejurării: *foci,* care nu au nevoie de calificativ atunci când servesc venerării Vestei, sunt numite *Vacunales* când slujesc venerării

Vacunei. Dat fiind sensul convergent al celor două dedicaţii *pro reditu* şi *pro ualetudine,* trebuie să ne gândim *că foci Vacunales* sunt acelea dintr-o casă de unde un membru este departe ori ameninţat de boală şi a cărui „întoarcere" la starea anterioară, în sânul casei, este dorită. Ceea ce confirmă faptul că, spre deosebire de vechiul cult al Vestei, la care participanţii mâncau aşezaţi la masă, Vacuna admite, alături de *sedentes,* şi *stantes,* oameni în picioare, atitudine ce face aluzie, probabil, la o trăsătură ţinând de natura zeiţei, mobilitatea şi provizoratul.
II. — Numele este de formaţie clară. *Vac-u-na* s-a format peste *uac-u-us* (la Plaut *uaciuos),* derivat în **eu* sau **u* din rădăcina *uac-* (din **uok-).* Cu diverse extensii, sensul propriu al acestui adjectiv e acela de „vid", cu orientarea de „vid" prin absenţa a ceea ce se afla sau trebuia să se afle acolo, a ceea ce ne aşteptam (sau ne temeam) că vom găsi; „vid" prin lipsa conţinutului firesc, în orice caz solicitând un conţinut, cel vechi ori unul nou. Nişte *uacua hostium castra* (Cezar) trebuiau ocupate şi apărate împotriva duşmanilor, un *uacuum theatrum* (Horaţiu) este un teatru fără spectatori, nişte *uacuae tabellae* (Quintilian) sunt tăbliţe pe care, în ciuda destinaţiei lor, încă nu stă scris nimic. Această referinţă la un conţinut dispărut sau aşteptat este fundamentală şi îi deosebeşte, deşi adesea cuvintele sunt alăturate, pe *uacuus* de *inanis* şi de *nudus,* care notează „vidul în sine". După cum spune un vechi dicţionar de sinonime, *uacua domus* este o casă neocupată, *inanis domus* este o casă goală; Plaut zice *date mihi uacuas aures* şi n-ar spune *inanes aures,* fiindcă raţiunea de a fi a urechilor este auzul. Formarea cuvântului *Vacuna* pornindu-se de la tema în *u (euo, iuo)* este paralelă cu aceea a lui *Fortuna* pornindu-se de *\afor-tu- (fortuitus),* dublet al lui *for-ti-* (nominativ *fors): fors* înseamnă, la propriu, o mişcare aleatorie sau mecanică (ablativul *forte,* „din întâmplare"), inaccesibilă acţiunii şi rugăciunii oamenilor, în vreme ce *Fortuna* este persoana divină însărcinată cu această *fors.* Acolo unde *fors* dezvăluie un hazard, Fortuna e pur şi simplu capricioasă cu favoriţii şi cu cei aflaţi în dizgraţia sa şi nu ezită să se schimbe; cel mult, fiind vorba de o persoană, poate deveni sensibilă la veneraţie şi la rugăciuni şi se poate preschimba într-o Fortuna „bună". în paralel, persoana divină însărcinată cu ceea ce în mod obiectiv reprezintă *uacuum,* Vacuna, este capabilă să-1 orienteze pe măsura rugăciunilor cărora le dă ascultare, adică să umple cât mai bine, prin întoarcerea unei fiinţe dragi, golul lăsat de absenţa acesteia — ceea ce reuneşte cele două dedicaţii şi adresarea lui Horaţiu către Fuscus şi conferă un înţeles expresiei *foci Vacunales.*

III. — în lumina acestor *întrebuinţări* cunoscute de Vacuna se cade să apreciem multiplele echivalenţe pe care, prin intermediul comentatorilor lui Horaţiu, ni le-au propus arheologii şi gramaticienii de la sfârşitul republicii. Asemeni tuturor *interpretationes,* nici acestea nu sunt, nu pot fi, de fapt, altceva decât nişte ecuaţii matematice, exhaustive. Fiecare semnalează numai o analogie sau un raport parţial între o figură evanescentă şi o persoană divină mai bine cunoscută sau mai substanţială. Pe de altă parte, asemenea transpuneri nu merg înapoi până la origini, unde orice figură se justifica doar în măsura în care era diferită de celelalte, într-un sistem coerent şi închis; ele datează dintr-o epocă în care eruditii şi-au terminat treaba iar elenizarea panteonului latin este încheiată.
Cea mai mare parte dintre aceste pseudoechivalenţe se explică imediat prin *uacuitas,* aşa cum a fost ea definită mai sus: vid nefiresc, vid de astupat — fie că divinitatea care îl explică prezintă în definiţia sau în aventurile ei o *uacuitas* remarcabiă, fie că are mijloacele de a-i pune capăt.
Este cazul celei mai bine garantate echivalenţe, aceea de care Ausonius se va folosi din plin în grija lui de a reanima retoric fantomele păgânismului; pentru el, aşa cum Consus, prin mijlocirea curselor de cai de la Consualia, îl înlocuieşte pe un Neptun care el însuşi nu mai este, de multă vreme, altceva decât un Poseidon, tot

astfel Vacuna „este" Victoria. Războiul constituia pe atunci una dintre cauzele cele mai frecvente de absenţă, temporară sau iremediabilă, iar victoria, punându-i capăt cum se putea mai bine, îi aducea înapoi, la vetrele lor, pe aceia pe care soarta îi lăsase în viaţă — *Victoria redux,* precum *Fortuna redux.* Este şi cazul zeiţei aflate pe urmele Victoriei, Bellona, o altă patroană a războiului, nu oarbă ca Marte, ci capabilă, dacă judecăm după întrebuinţarea dată templului ei, să-1 evite ori să-1 oprească prin *legaţi,* prin diplomaţie; şi probabil la fel se petrec lucrurile cu Minerva care, la epoca aceea şi, fără îndoială, mai dinainte, împărtăşea caracterul războinic al unei Atena de care o apropiase la început cu totul altceva — starea ei civilă curat romană, patronajul meseriilor, situaţia de epydvn.
Alte două zeiţe au reţinut atenţia erudiţilor aflaţi în criză de glose şi au fost legate de Vacuna printr-una sau două dintre pulpanele bogatului lor echipament: Venus şi Ceres.
Dacă numai o strânsă prietenie, prietenia porumbeilor din fabulă, animă regretul exprimat de Horaţiu din adăpostul templului Vacunei *(uetuli notique columbi, tu, ego),* câte nu putem aştepta de la dragoste? Este de ajuns să recitim prodigioasa uvertură la *De natura rerum.* Indiferent de ceea ce s-a spus, nu e vorba acolo despre *Venus uictrix,* ci de acea Venus care apropie imperios, pentru împerechere, toate fiinţele, oameni sau animale sălbatice ori domestice: „Animalele străbat în salturi grasele păşuni, trec înot râurile repezi, într-atât sunt robite

de farmecul tău! Fiecare te urmează, pătimaş, încotro ai de gând să-1 duci..." în chip de ison al acestei melodii, îl şi auzim pe Corydon plângând depărtarea, fizică şi sentimentală, a lui Alexis, *trahit sua quemque uoluptas:*
O tantum libeat mecum tihi sordida rura... Mecum una in siluis imitabere Pana canendo... Quemfugis, ah demens! ... Me tamen urit amor: ***quid*** *enim modus adsit amori?*
Şi, dacă ţinem s-o amestecăm în război pe această Venus, să facem din ea o victorioasă, învinsul este pur şi simplu Marte, care îşi întrerupe luptele pentru a regăsi îmbrăţişarea zeiţei sale *{De natura rerum* I, 29-40):
Effice ut interea fera moenera militiai par măria ac terras omnis sopita quiescant. Nam tu sola potes tranquilla pace iuuare mortalis, quoniam belii fera moenera Mauors armipotens regit, in gremium qui saepe tuum se reicit, aeterno deuictus uolnere amoris.
[...]
Hune tu, diua, tuo recubantem corpore sancto circumfusa super, suauis ex ore loquellas funde petens placidam Romanis, incluta, pacem.
Fă astfel încât să adoarmă, să se liniştească pe mări şi pe pământ sălbaticele munci ale vieţii militare. Tu singură îi poţi ajuta pe muritori să se bucure de o pace liniştită, fiindcă Marte, zeul armelor, domneşte asupra sălbaticelor munci ale războiului şi adesea se aruncă la sânul tău, învins de veşnica rană a dragostei... învăluie-1 cu divinul tău trup pe zeul acesta în sfârşit culcat, revarsă asupra lui, o, glorioaso, vorbele mângâietoare cerând pentru romani senina pace...
Tot o *uacuitas* — dar de data asta *uacuitas* în sine însăşi şi totodată sfârşitul fericit care i se urează — poate justifica propunerea riscantă a unora: Vacuna „este" Ceres. *Ce foci* ar merita mai mult să fie numite *Vacunales,* dacă nu tocmai acela al acestei zeiţe care, lipsită de fiica ei, îşi petrece timpul căutând-o până ce o găseşte şi se reconciliază cu răpitorul printr-o convenţie lăsându-i, alternativ, pe ea *uacua* de fiică şi pe el *uacuus* de soţie şi conferindu-i zeiţei Ceres o remarcabiă ambiguitate: de patroană a divorţului şi de girantă a căsătoriei? Nu pot să nu fac trimitere la bunele analize din cartea domnului Le Bonniec şi la

i

ritualurile romane ce ne vin, la momentul oportun, în ajutor; la regăsirea dintre Ceres şi Proserpina — sau mai degrabă dintre Demeter şi Persefona — sărbătorită la jumătatea lunii iunie (domnul Le Bonniec a stabilit: nu în august) şi aceasta înainte de Hanibal şi de *pugna ad Cannas;* o interdicţie rezumă dubla dezbatere dintre mamă, fiică şi ginere — aceea enunţată de Ovidiu în *Amores* III, 10, 1: în ziua aceasta, soţii şi amanţii trebuie să se abţină:
annua uenerunt Cerialis tempora sacri: secubat in uacuo *solo puella* toro.
Era timpul de peste an al sărbătoririi zeiţei Ceres, când femeia cea tânără se culcă separat, în patul ei *uacuus,* adică fără soţ sau fără iubit.
Şi Tertulian ne învaţă *{Despre monogamie,* 17) că preotesele zeiţei Ceres însele — grecoaice bucurându-se de *ciuitas* — trebuia ca în răstimpul sacerdoţiului lor să ducă împreună cu soţii o viaţă castă: *amica separatione uiduantur...*
IV. — Rămâne, în glosele lui Pseudo-Acron şi ale lui Porfirion, o altă *interpretatio* a Vacunei — drept Diana. Ea

se explică, fără îndoială, prin ultimul lucru pe care îl ştim despre Vacuna: exista, în Sabina, o pădure numită *nemora Vacunae* (Pliniu, *Istoria naturală* III 105), despre care nu cunoaştem nimic, dacă nu cumva o încărcăm, fără motiv, cu tot ceea ce presupun vecinătăţile, deşi împrejur se aflau altfel de lucruri, îndeosebi lacul Cutilia cu a sa insulă plutitoare, ca şi un templu al Victoriei, cu o staţiune termală. Frumos exemplu de sofism *iuxta hoc, ergo idem atque hoc,* la fel de fatal în mitologie ca şi geamănul său, *post hoc, ergo propter hoc.* Este zadarnic să încercăm a justifica prin vreo particularitate a Vacunei existenţa acelor *nemora Vacunae;* problema este nedeterminată fiindcă, repet, nu ştim nimic cu privire la pădurea în cauză prin care să conchidem, pornind de la acest nume, că există o legătură fundamentală a Vacunei cu „pădurile" şi, prin intermediul lor, cu *pastio siluatica,* păşunatul pe la poalele pădurii, cu *uita pastoricia* etc, întrucât, fiind un pământ ţărănesc, câmpia sabină, la fel precum — şi mai mult decât — cea romană, era plină de *nemora* unde îşi puteau avea reşedinţele zei dintre cei mai feluriţi. Există însă Diana, cu adevărat şi prin esenţa ei zeiţă de *nemora, Nemorensis,* în asemenea măsură încât cuvântul *nemus* singur, fără complement nici calificativ, ajunge pentru a-i desemna sanctuarul. înţelegem că Vacuna, o zeiţă obscură pentru eruditi, dar din motive necunoscute patronând nişte *nemora* într-un loc din Sabina, a fost, de către un grup al acestor eruditi, apropiată de Diana.

Acestea sunt, în ierarhia lor raţională, singurele elemente autentice din dosarul Vacunei. Tot restul, prin care dosarul ajunge să fie umflat, este artificial, fie că se transvazează în Vacuna totalitatea caracterelor şi a funcţiunilor fiecăreia dintre divinităţile de care, în virtutea unei anumite convergenţe, a fost apropiată, fie că i se anexează, prin învecinări topografice, alte culte din Sabina, unde ele se află cu toptanul. Acestea fiind zise, admit cu dragă inimă că nu numai gramaticienii savanţi, ci şi înşişi utilizatorii, atunci când a fost cazul, au mizat pe nume, pe etimologia numelui, cu libertatea recunoscută din acea epocă. Asemenea lunecări sunt obişnuite. Angerona reprezintă un bun exemplu: zeiţă a *angusti dies* ale solstiţiului de iarnă, i s-a întâmplat să patroneze alte *angustiae,* „scurtări", şi îndeosebi să trebuiască să combată „anginele". Este deci posibil ca, definind-o de pildă drept *dea uacationis,* asemenea eruditi din care s-au inspirat comentatorii lui Horaţiu să-i fi oferit vechii zeiţe un teritoriu secund, instabil. Dar aşa ceva nu ne autorizează să transportăm în acel teritoriu nesigur un centru de greutate pe care ansamblul dosarului şi datele rituale şi literare ne îndeamnă să-1 plasăm altundeva.

Expunerea de mai sus conţine, în privinţa tuturor aspectelor sensibile, respingerea argumentelor domnului J.-M. Andre. Acest autor a publicat cândva rezultatele unor interesante cercetări asupra noţiunii de *otium* în diverse momente ale civilizaţiei romane. O pantă firească 1-a condus de la *otium* la *uacare,* la *uacuum,* la Vacuna, şi el a vrut să lumineze cel de-al doilea domeniu cu razele celui dintâi. Mă limitez la a sublinia principalele noastre divergenţe. Mi-e teamă că, sedus de proiectul său, a căzut în diversele capcane pe care le comportă dosarul Vacunei şi a mai şi construit altele, cu propria lui mână. Iată-le pe cele dintâi:

1. El nu recunoaşte, în legătură cu valoarea documentelor, perspectiva naturală dintre *informaţiile obiective* ale *rea Ha* (dedicaţii, contextul imediat al lui Horaţiu, cult) şi *speculaţiile libere* ale istoricilor şi gramaticienilor. Fiindcă eu am făcut-o, mă pomenesc „pironit" începând chiar cu prima lui notă (p. 27); n-am „revocat" oare, „ca îndoielnice", speculaţiile scoliaştilor lui Horaţiu din care domnia sa îşi face, dimpotrivă, puncte de pornire (pp. 27-30) şi pe care le reia pe larg mai apoi (pp. 41-43)?

2. Informaţia furnizată de Horaţiu este deformată şi golită de valoare de către domnul J.M. Andre prin doar câteva cuvinte (p.28):

Horaţiu, în Epistola I 10 către Aristius Fuscus, scrie el, şi-a localizat misiva „reală" *postfanum putre Vacunae* „în spatele sanctuarului ruinat al Vacunei", în inima acelei Sabine ce reprezintă refugiul lui de preţ, iar

contextul epistolei dominate de opoziţia dintre rusticitatea veritabilă şi naturalismul artificial nu indică în suficientă măsură, la prima analiză, dacă e vorba de o sphragis/orta/fd sau de o aluzie cu cheie.

Nici una, nici alta: pentru destinatarul Fuscus nu era nevoie de vreo cheie, acesta ştia la fel de bine ca şi Horaţiu care era menirea Vacunei. Totul în fraza domnului Andre e tendenţios: a. „în inima Sabinei" poate, dar *numai la început,* şi doar din această cauză este menţionată aici, în imediata apropiere a locului unde Horaţiu deplânge despărţirea de prietenul lui; b. elogiul vieţii campestre nu „domină" epistola; reprezintă partea cea mai mare a acesteia, dar este pusă în serviciul a ceea ce anunţă deschiderea şi reaminteşte concluzia, deschidere şi concluzie justificând faptul că e vorba de o epistolă: puternica afecţiune dintre cei doi prieteni şi durerea pricinuită unuia de absenţa celuilalt; c. nu există „aluzie": este de ajuns chiar şi pentru un modern informat despre dedicaţiile adresate Vacunei ce se găsesc în Sabina să se lase menţiunea despre Vacuna la locul ei, între *haec dictabam post...* şi *excepto quod non simul esses.*

3. Nu este corect să se spună (p. 33, n. 2): „Ovidiu, *Fastele* VI305 şi urm., dovedeşte că, la Roma, Vacuna e Vesta, cu o imperceptibilă variantă."

4. Pentru etimologie, domnul Andre porneşte de la rădăcina *uac-* simplă, aceea din *uacare, uacatio* şi nu de la derivatul ei în *eu, u,* care totuşi a furnizat-o pe *Vac-u-na,* şi pare să se mire (p. 35, n. 1) că eu admit „raportarea lui *Vacuna* la *uaciuos, uacuus".* Este totuşi singura metodă sănătoasă: sensul unui derivat secund este condiţionat de acela al derivatului prim din care a fost scos şi nu se deduce direct din acela, mai general, al rădăcinii. Or,

sensul lui *uac-u-us* este mai exact decât cel al lui *uacare;* încă de la primele mărturii el implică vacuitatea resimţită ca o lipsă şi o chemare la reocupare.
5. Se poate oare scrie (p. 35): „în catalogul de *indigitamenta,* unde Vacuna nu figurează, se găsesc nenumărate zeităţi în *-na,* ca să nu le citǎm decât pe Fortuna, Rumina, Cunina, Camena [...]. Rezultă că Vacuna ocupă o situaţie intermediară între *dii Indigetes* concreţi şi entităţile abstracte numite şi divinizate de folosinţă populară." Această frază amestecă zeii autentici cu indigitaţii — adică divinităţile punctuale, neavând sens decât la locul stabilit pe lista de „colaboratori" succesivi între care o divinitate mai importantă îşi mărunţeşte acţiunea unitară — şi divinităţile autonome precum Camena şi mai cu seamă Fortuna. Ce semnifică această ciudată categorie teologică: „intermediar"?
Dar domnul Andre, pentru a da amploare, în sensul dorit de Domnia sa, dosarului limitat şi coerent al Vacunei, a recurs la artificii bine cunoscute pe care le scoate în evidenţă, la prima vedere, supraabundenţa de note.
169
GEORGES DUMEZIL
1. îi trebuie să găsească în Vacuna elemente naturaliste şi chiar de „naturalism pastoral" (p. 39). Argumentele afluează, ineficiente. Aflăm astfel (p. 38) că „funcţia campestră şi pastorală [a Vacunei] continuă să supravieţuiască prin asocierea strict culturală cu Vesta, în *Vacunales foci".* Vesta campestră şi pastorală? — *Interpretatio* drept Cercs pe care prima fişă lui Acron o atribuie unui grup de eruditi *(alii)* şi care este susceptibilă de alte interpretări (a se vedea mai sus) devine punctul de pornire a unei dezvoltări torenţiale, unde Vacuna nici măcar nu mai poate pluti, cu privire la *uita pastoricia,* la „arhetipul poetic" al celor şapte coline, la *Vacunae nemora* din Reate cărora totuşi nu le cunoaştem decât numele.
2. Deriva geografică, din aproape în aproape, este constantă. Există în Sabina un loc celebru unde se află, printre alte lucruri, un sanctuar al Victoriei (Nike)? întrucât „Vacuna *este* Victoria", dosarul ei împreună cu toate particularităţile lui e transportat pe lacul cu pricina (p. 40): „Identitatea topografică şi naturalistă se deschide spre sacralizarea elementului lichid, izvoare şi râuri ale unui ţinut bogat în ape şi înverzit. Lacul Cutilia, cu izvorul lui benefic, ocupă un loc de frunte în devoţiunea către Vacuna." Pe toţi zeii, unde se află, unde se citeşte aşa ceva?
Din extensie în extensie, ajungem la acest enunţ, întrucâtva uimitor dacă ne întoarcem la dosarul strict al zeiţei. Este destul de clar că zeitatea exprimă o funcţie naturală primară, legată de igiena fizică şi morală, o primordială artă de a trăi. Ca fenomen pur religios, cultul Vacunei se leagă de naturalismul italic, agricol şi pastoral. Dar şi un naturalism moral s-a supraimpus foarte repede: bucuria destinderii rurale, curând obliterată într-o schemă sociologică, complicată de o intruziune a *miliţia,* de imaginea lucrărilor Păcii. Sfârşitul republicii şi începuturile principatului au realizat fuziunea Vacunei naturaliste cu Vacuna rustico-militară, iar de atunci înainte ideologia naţională i-a impus durabila ei amprentă.
Şi fericita concluzie a acestei lungi fantezii este, firește, aceea pe care şi-o imagina autorul acelor *Recherches,* totuşi cu mult mai rezonabile, asupra lui *otium* roman (1967):
Nimic nu îngăduie să afirmăm că Vacuna este primordial şi substanţial zeiţa lui *otium,* dar trebuie să admitem că ea urmează un drum paralel cu acela al elementelor care alcătuiesc treptat *otium* roman.
Cititorilor noştri comuni, dacă vor izbuti să scape dintr-o revărsare de note dintre care trei sferturi nu au legătură cu subiectul, le dau povaţa să se refugieze, la loc uscat, doar în documentele autentice ale dosarului Vacunei.
170

66

De la o cupă la patru, de la patru boluri la unul

într-o culegere precedentă, căreia i-au furnizat şi titlul, trei Esquisses *(26, 27, 28) au formulat un nou tip de întrebări şi au propus soluţii convergente: nu cumva anumite episoade din viaţa legendară a lui Buddha sunt, aşa cum se întîmplă adesea în „istoria vremurilor de la începuturi", în cazul statelor ca şi în acela al religiilor, transpunerea corectată şi reorientată a unor mituri preexistente? Primirea făcută de mai mulţi savanţi acestor prime propuneri mă determină să public şi alte exemple de o asemenea analiză a tradiţionalului şi a reformatului. Iată aici una care priveşte epoca imediat următoare Trezirii, adică, dacă putem îndrăzni să spunem aşa, punctul zero al istoriei budismului.*
Cu siguranţă că o veche tradiţie indo-europeană supravieţuieşte în mitul vedic în care lucrătorii Rbhu fabrică un sortiment trifuncţional de obiecte miraculoase destinate unei grupări de zei nu mai puţin funcţionali; mitul scandinav al obiectelor fabricate de către Elfii negri pentru cele trei mari divinităţi se apropie prea mult de acesta pentru a ne gândi că tradiţiile în cauză sunt independente una de cealaltă. Ele constituie ansamblul unei variante particulare a concepţiei mai generale despre obiectele trifuncţionale care, o dată „furnizate", asigură o viaţă normală unei societăţi divine sau omeneşti şi care, uneori, au alte origini decît o făurărie fermecată: talismane scitice căzute din cer sau jucării ale Tuatha De Danann irlandezi aduse din patru oraşe fabuloase.
în RgVeda, evenimentul este important; ca recompensă pentru această performanţă tehnică, spun mai multe imnuri, Rbhu au fost admişi să participe la beneficiul aducerii de jertfe, adică au devenit zei. Au fost aşezaţi în coada rândului, la ultima libaţie de *agnişţoma* — şi această practică trebuie să fie tot veche; ea aminteşte, în legenda romană, de recompensa cerută şi obţinută de făurarul Mamurius, după ce reuşise unsprezece copii

perfecte ale scutului căzut din cer: să fie celebrat în ultimele versuri ale Cântului Saliilor, depozitari şi utilizatori — *in tutela Iouis Martis Quirini* — ai talismanelor cu pricina:

„ *... Merces mihi gloria detur nominaque* extremo carmine *nostra sonent!"*
Dar Rbhu săvârşesc şi un alt miracol, căruia îi este atribuită promovarea lor la rang de zei băutori de soma.. Miracol care nu este prezentat discursiv — nu acestea sunt stilul şi destinaţia imnurilor —, dar care se prezintă sub formă de scurtă comedie, întrucât comportă un fel de competiţie. Iată rezumatul dat de mine în *Tarpeia,* după ce am amintit că, în mitul obiectelor funcţionale evocat mai sus, şi fierarii scandinavi fuseseră puşi să concureze cu Loki şi că acesta din urmă fusese învins, spre ruşinea lui.
India a organizat şi ea o competiţie între cele două fierării mitice ale sale, cea a făurarilor Rbhu şi cea a lui Tvaştr; sub toate climatele, mitologia meşteşugarilor ca şi aceea a vrăjitorilor nu se concepe fără concursuri. Iată forma îmbrăcată aici de tema în discuţie: Tvaştr a fabricat pentru zei o cupă; meşterii Rbhu, la rugămintea zeilor, fac din această cupă unică patru cupe şi, drept recompensă, sunt şi ei admişi să participe la sacrificiul de soma, în partea cea mai de jos a ierarhiei, în jertfa de seară *(trtlye savane,* RV I 161, 8). în privinţa reacţiei lui Tvaştr, tradiţia variază: ba jucător cinstit, se spune că a admirat şi aprobat rezultatul, strălucitor ca lumina soarelui, al cvadripartiţiei; ba, aşa cum o să vedem, e furios şi încearcă siL-şi ucidă rivalii. Acest mit este atât de important, încât figurează în aproape toate imnurile adresate celor trei meşteşugari divini. Ca să precizăm ideile, iată unul dintre textele cele mai pline de viaţă, dintre cele mai explicite (I, 161, 1-6, discutat în *Tarpeia,* pp. 214-217):
1. (Meşterii Rbhu zic:) „De ce oare cel mai frumos, de ce oare cel mai tânăr (= Agni, mesagerul zeilor) a venit la noi? Ce mesaj aduce? Am spus noi ceva? N-am vorbit de rău despre cupă, care e de soi bun. Frate Agni, n-am vorbit decât despre producţia de lemn."
2. (Agni spune:) „Din această cupă unică faceţi patru! Asta v-au cerut zeii, pentru asta am venit la voi. Fii ai lui Sudhanvan, dacă faceţi astfel, veţi fi, laolaltă cu zeii, primiţi la beneficiul sacrificiului."
3. Voi i-aţi răspuns mesagerului Agni: „Avem de făcut aici un cal, de făcut un car, de făcut o vacă, de întinerit doi (bătrâni) [aluzie la o altă performanţă a meşterilor Rbhu: şi-au întinerit ambii părinţi; cf., în chiar imnul de faţă, strofa 7]. După ce vom fi făcut toate astea, frate, vom veni alături de voi."
4. După ce aţi făcut toate astea [= aceste lucrări], aţi întrebat: „Unde-i cel care venise la noi ca mesager?" Când a văzut făcute cele patru cupe, Tvaştr s-a vârât (ca să se ascundă) în (grupul de) femei [zeiţe? muritoare?].

5. Când Tvaştr a spus: „Să-i ucidem pe ei, care au vorbit de rău despre cupa din care beau zeii!", ei au luat, o dată cu soma cursă din teasc, alte nume; sub alte nume tânăra fată [= cine??] i-a apărat.
6. Indra a înhămat cei doi cai murgi, As'vinii au atelat carul, Brhaspati a adus vaca, aceea care ia orice formă: iată de ce (în calitate de) Rbhu, Vibhvan şi Văja, voi v-aţi alăturat zeilor şi, (ca) artişti, v-aţi dus să luaţi parte la sacrificiu...
Ce aveau de gând zeii cerându-le făurarilor Rbhu, care încă nu erau zei, să o împartă în patru cupe pe aceea, unică, pe care fierarul lor divin o fabricase pentru dânşii? Suntem nevoiţi să recurgem doar la ipoteze, fiindcă explicaţia nu se află în imnuri. Poate întrezărim aici urma unor foarte vechi dezbateri asupra unui punct esenţial al cultului şi chiar al teologiei: „Zeii trebuie să bea soma dintr-o singură cupă — ceea ce s-ar traduce în practică prin faptul că trebuie să primească un sacrificiu colectiv? Sau trebuie să bea din mai multe cupe, apropriate — ceea ce, în pratică, ar însemna: trebuie să primească sacrificii diferenţiate?" Numărul 4, rezultat dorit al împărţirii, ar reprezenta fie un simbol al multiplicităţii, fie expresia unor structuri divine aidoma celei care, ocazional, reuneşte trei zei sau grupuri de zei funcţionali, completaţi de Visvedevâh sau de înşişi fierarii Rbhu. Ne putem imagina „universalişti" (sau confuzionişti!) opunându-se unor „pluralişti", cei din urmă bazându-şi opinia pe alegerea făcută de zeii înşişi şi pe turul de forţă tehnic realizat, la cererea acestora, de către Rbhu. Este interesant de pus în paralel o povestire scandinavă, cunoscută doar din transpunerea ca fapt istoric pe care a făcut-o Saxo Grammaticus, păstrând numele divine (1,7,1-2) şi care pune aceeaşi problemă de interpretare. Poate că, şi într-un caz şi în celălalt, un mit mai vechi, indo-european, a fost adaptat gusturilor locului şi ale timpului fără a-şi pierde lecţia de viaţă, filosofia (a se vedea *Du Mythe au roman,* 1970, ed. a 2-a, 1983, pp. 96-99; cf. *Mitra-Varuna*[2], 1948, pp. 152-153). Iată-1:
1. în acea epocă, un anume Othinus primea, prin toată Europa, denumirea mincinoasă de zeu; dar la Uppsala poposea în cea mai mare parte a timpului şi cinstea în chip cu totul deosebit acest oraş prin şederea lui de regulă acolo, fie din pricina apatiei dovedite de locuitori, fie din pricina frumuseţii locului. Dornici să-i aducă maiestăţii sale divine un omagiu mai acătării, regii Nordului puseră să i se reproducă imaginea într-o statuie aurită pe care o trimiseră la Bizanţ ca expresie a respectului lor, manifestat sub formele cele mai bine caracterizate de religie. în plus, acoperiră braţele statuii cu brăţări multe şi grele.

Bucuros de un asemenea considerabil omagiu, Othinus fu extrem de sensibil la afecţiunea expeditorilor. Dar nevasta lui, Frigga, pentru a se putea arăta împodobită cu găteli mai frumoase, îi adună pe făurari şi le porunci să

scoată aurul de pe statuie. Othinus puse să fie spânzurați, așeză statuia pe un soclu și, prin mijlocirea unei vrăji uimitoare, îi dădu puterea de a vorbi atunci când o atingeai. Dax Frigga nu se lăsă înfrântă: punând eleganța podoabelor ei mai presus decât demnitatea soțului, se prostitua cu unul dintre servitori. Mulțumită acestuia, reuși să răstoarne statuia și întoarse în folosul luxului personal aurul sortit în chip superstițios unui cult public. Nu avu nici un scrupul să se abandoneze nerușinării pentru a-și satisface cât mai bine lăcomia această femeie nedemnă de a fi soția unui zeu. Și ce-aș mai putea să adaug decât că, de fapt, un asemenea zeu era pe măsura unei asemenea soții? Atât de mare era pe atunci greșeala ai cărei jucării erau muritorii!
Așa că, sub lovitura jignirii aduse de nevasta lui, Othinus nu resimțea mai puțin prejudiciul pricinuit imaginii sale decât prejudiciul pricinuit așternutului său. Adânc rănit de cele două rușini supărătoare, supunându-se unui nobil sentiment al onoarei, el hotărî să se exileze, socotind că astfel va șterge pata afrontului primit.
2. La plecarea lui, un anume Mithothyn, vestit prin vrăjitoriile ce dădeau de înțeles că-și trăgea puterea dintr-o favoare a cerului, profită de ocazie ca să-și aroge și el o pretinsă divinitate și, învăluind spiritele barbare în bezna unei noi greșeli, le făcu, prin renumele vrăjilor sale, să organizeze ceremonii în cinstea lui. Spunea că nu poate domoli mânia zeilor răscumpărând greșelile săvârșite împotriva maiestății lor prin aducerile de jertfă la grămadă și amestecate; prin urmare, le interzise să le mai adreseze zeilor legăminte colective și stabili pentru fiecare dintre divinități ofrande anume.
La întoarcerea lui Othinus, Mithothyn renunță la sprijinul vrăjitoriilor lui și plecă să se ascundă în Pheonia (adică în insula daneză Fyen), dar locuitorii se aruncară asupra lui și îl uciseră. însă, chiar după decesul lui, rușinoasele sale practici continuară să se manifeste, fiindcă pe toți cei ce i se apropiau de mormânt îi făcea să moară pe neașteptate, și pricinui atâtea calamități după ce dispăru, încât se părea că moartea lui ajunsese să lase amintiri mai cumplite aproape decât o făcuse viața, de parcă răposatul ar fi dorit să caute niște vinovați ca să-i facă să plătească pentru faptul că el pierise. în toiul acestor nenorociri, locuitorii îi scoaseră din gorgan leșul, îl decapitară și-i străpunseră cu un țăruș inima: asta le aduse scăparea.
3. După toate acestea, Othinus, căruia moartea soției îi restituia vechea glorie, răscumpărând într-un fel dezonoarea adusă divinității sale, se întoarse din exil și pe toți aceia care, în lipsa lui, purtaseră titluri și primiseră onoruri de zei îi sili să renunțe, spunând că acestea nu li se cuveneau și, prin strălucirea redobândită a maiestății sale, risipi ca pe niște văluri de întuneric

1

grupurile de vrăjitori care se formaseră și-i obligă pe aceștia printr-un ordin nu numai să renunțe la a se pretinde divinități, ci și să-și părăsească patria, socotind pe drept cuvânt că trebuia să-i alunge de pe pământ pe cei ce uzurpau atât de scandalos cerul.
Opoziția dintre doctrina lui Mithothyn și cea a lui Othinus și a altor zei este aceeași ca și în cazul lui Tvaștr „unitaristul" și al meșterilor Rbhu „plura-liștii" (la porunca și în slujba zeilor). Doar că afabulația este îmbogățită cu un episod inițial; în Saxo, pluralismul e starea normală, veche, dar în favoarea uzurpatorului Mithothyn, ea a fost înlocuită cu unitarismul, până când întoarcerea lui Othinus restaurează, spre satisfacția generală, pluralismul, obligându-1 pe Mithothyn să fugă și să se ascundă. Paralelismul este și mai frapant dacă luăm seama că pricina substituirii temporare a lui Othinus de către Mithothyn a fost despuierea, apoi răsturnarea de către făurarii adunați anume *(accitisfabris),* apoi de către amantul soției acestuia, a statuii aurite oferite drept omagiu lui Othinus.
Conflictul doctrinar a rămas așadar același în miturile scandinave și cele vedice: ofranda unitară adresată tuturor zeilor este refuzată și înlocuită cu ofrande specializate, adresate fiecăruia (Scandinavia) sau diverselor tipuri divine (India). în mod vizibil, în ambele cazuri, aceasta este preferința, dorința zeilor, împotriva lui Tvaștr, un soi de reacționar, și împotriva lui Mithothyn, un reformator imprudent.
Multiplicarea unui obiect unic în mai multe este și resortul unui ritual al plebei romane, practicat în fiecare an. Din precauție împotriva hoților, Numa poruncise să fie făurite de către meșteșugarul Mamurius Veturius unsprezece scuturi semănând cu *ancile* cel căzut din cer. în același timp, pe 14 sau 15 martie, mulțimea purta în procesiune un om acoperit cu piei și îl lovea cu lungi nuiele albe, numindu-1 Mamurius (Lydus, *Despre lunile anului,* IV, 49). Mitul explicativ spunea că, fiind loviți mai târziu de câteva nenorociri, romanii acuzaseră acel soi de infidelitate față de talismanul unic pe care o reprezentase fabricarea celor unsprezece *ancilia* suplimentare și că, socotindu-1 răspunzător pe făurar, îl expulzaseră din oraș lovindu-1 cu nuiele *{ad artis similitudinem,* zice Servius, *in Aen.* VII 188). Se vede că, în acest scenariu, nu „unitaristul" este blamat, ci, invers decâi la Tvaștr și Mithothyn, făurarul „pluralist" Mamurius — asta teoretic, deoarece, în practică, ritualul oficial, patrician, de la Roma utiliza ansamblul de *ancilia,* pe cel adevărat și pe cele false, imposibil de deosebit *(La Religion romaine archăique*[2], 1974, pp. 224-225 și notele).

Consider că pe făgaşul lăsat de aceste vechi povestiri trebuie să aşezăm o legendă budistă importantă, fiindcă întemeiază, sub aparenţa că i se conformează dinainte, modalitatea a ceea ce, în noua religie, va înlocui sacrificiul. Ea se situează, îndată după Trezire,printre primele acte ale novatorului. Iată una dintre variante, tradusă de domnul Andre Bareau în primul volum al atât de preţiosului său corpus, sinoptic şi totodată comparativ, al legendelor referitoare la viaţa lui Buddha, *Recherches sur la biographie du Buddha..., Publications de l'Ecolefrangaise d'Extreme-Orient* 53,1963, pp. 107-108:
într-o caravană care trece prin apropierea copacului sub care tocmai avusese loc *bodhl,* se găsesc doi neguţători pe care un „fost prieten intim devenit după moarte o divinitate bună" vrea să-i facă să beneficieze, absolut primii, de meritele pe care slujirea lui Buddha le va procura de aici înainte oamenilor. El opreşte caravana prin intermediul unor miracole, apoi, din înaltul spaţiului, o linişteşte:
„Nu vă fie teamă! Nu vă fie teamă! Buddha Preafericitul tocmai a creat marea Cale. El a ieşit din concentarea în care rămăsese, şezând liniştit vreme de şapte zile. S-a plimbat, apoi s-a aşezat sub copacul acesta, dar nimeni încă nu i-a oferit, respectuos, de mâncare. Oferiţi-i, respectuos, făină de grâu prăjit şi miere, şi, în răstimpul nopţii celei lungi (a transmigraţiilor), veţi obţine pacea." Oamenii din convoi, veseli cât se poate, amestecară îndată, în chip potrivit, făină din boabe de grâu prăjite şi miere şi merseră împreună la poalele copacului. îl văzură de departe pe Preafericit: înfăţişarea şi ţinuta lui erau extraordinare, puterile *(indriya)* calme şi concentrate, avea cele treizeci şi două de semne *{lakşana)* ale Marelui Bărbat *(mahăpuruşa)* şi o aureolă de un stânjen îl făcea aidoma unui munte de aur. Se prosternară la picioarele lui Buddha şi-i oferiră, cu respect, făină de grâu prăjit şi miere.
Preafericitul avu următorul gând: „Toţi Buddha din trecut au folosit un bol *(patra)* pentru a primi (hrana). Buddha din viitor vor face la fel. Trebuie aşadar ca eu acum să folosesc un bol pentru a primi darurile." Cei patru Regi Divini, fiindu-le cunoscut gândul lui Buddha, luară fiecare câte un bol de piatră născut spontan şi purificat prin parfumuri şi i-1 oferiră respectuos Prafericitului, spunând: „Singura noastră dorinţă este să accepţi de la noi, prin milă, aceste vase pentru a primi darul neguţătorilor." Buddha avu şi următorul gând: „Dacă iau bolul de la un singur rege, nu voi putea (satisface) dorinţa celorlalţi regi." Luă atunci cele patru boluri împreună, le puse unul i peste altul în mâna stângă, le apăsă cu mâna dreaptă, le reuni şi făcu un singur bol în care primi darul.
O dată darul primit, zise: „Dobândiţi adăpost în Buddha, dobândiţi adă- . post în doctrina lui." îndată aceştia dobândiră cele două adăposturi. Dintre

toţi oamenii, cei doi neguţători sunt absolut primii care să fi dobândit cele două adăposturi.
Variantele diverg nu prea mult, cu toate că una cel puţin a eliminat miracolul. Iată ultima parte dintr-o alta — începând din momentul când cei doi neguţători se apropie de copac:
îl văzură de departe pe Tathâgata: înfăţişarea chipului său era extraordinară, puterile sale calme, concentrate şi stăpânite în cel mai înalt grad şi el semăna cu un elefant îmblânzit şi lipsit de violenţă sau cu o apă cristalină şi limpede pe care nimic nu o tulbură. O dată văzut, avură gânduri de bucurie şi, ajunşi în faţa lui Buddha, se prosternară la picioarele lui şi se ridicară într-o rână. Atunci cei doi oameni îi spuseră Preafericitului: „Iată, îţi oferim miere şi făină de grâu prăjit. Acceptă-le prin milă."
Atunci Preafericitul avu următorul gând: „Acum cei doi oameni îmi oferă miere şi făină de grâu prăjit. Ce vas voi folosi ca să primesc acestea?" Şi mai avu următorul gând: „în trecut, ce obiect foloseau toţi Buddha, toţi Tathâgata, toţi Arhant, întru totul şi pe deplin Treziţi, ca să primească hrana? Preafericiţii Buddha nu-şi foloseau palmele ca să primească hrana." Atunci cei patru Regi Divini, care stăteau în picioare de-a dreapta şi de-a stânga lui, o dată cunoscut gândul lui Buddha, merseră în cele patru direcţii, luară de acolo fiecare câte un bol de piatră şi i-1 oferiră respectuos lui Buddha, zicând: „Dorim să foloseşti aceste boluri pentru a primi mierea şi făina de grâu prăjit de la aceşti neguţători." Atunci Preafericitul acceptă îndată, prin milă, holurile celor patru Regi Divini şi, reunindu-le, făcu în aşa fel încât ele nu mai fură decât unul singur, în care primi mierea şi făina de grâu prăjit ale neguţătorilor.
O dată primite mierea şi făina de grâu prăjit ale neguţătorilor, el le dădu învăţătură acestora prin îndemnurile sale, îi converti, apoi exprimă următoarea dorinţă:
„Cei ce fac daruri capătă negreşit câştig şi folos. Dacă fac daruri din pricina fericirii lor (viitoare), vor căpăta negreşit, mai târziu, pacea şi fericirea. O, neguţători, acum puteţi dobândi adăpost în Buddha şi dobândi adăpost în doctrina lui." îndată ce primiră învăţăturile lui Buddha, ei spuseră: „O, preacinstitule, acum dobândim adăpost în Buddha, dobândim adăpost în doctrina lui." Dintre toţi credincioşii mireni *(upăsaka)* ei sunt absolut primii care să fi dobândit cele două adăposturi, aceşti doi neguţători sunt căpeteniile lor.
Pe scurt, reducând la unul singur cele patru boluri oferite de zeii celor patru Orienturi „apărători ai lumii" *(lokapalăh),* Buddha săvârşeşte miracolul *invers*

aceluia prin care făurarii Rbhu, la cererea zeilor, făcuseră patru cupe, pornind de la cupa unică pregătită de

Tvaştr. Voinţa de a demarca operaţiile răsturnân-du-le este evidentă. Prin această inversare, redactorii Vieţii lui Buddha au stabilit sau ilustrat mai multe lucruri:

Un Buddha nu este zeu; dar, ajuns la pragul Extincţiei, este mai avansat şi, într-un fel, mai important decât zeii, fiindcă aceştia încă se află într-un stadiu al existenţei. în consecinţă, zeii, *lokapâlah,* ca şi micile divinităţi, în loc să-i poruncească, se pun în slujba lui.

Cultul, a cărui scenă stabileşte modelul şi care se va repeta la nesfârşit în Biserică, nu mai este construit în jurul aducerii de jertfe. El se reduce la un omagiu plin de respect şi de bunăvoinţă. Ca atare, nu mai există o multiplicitate de tipuri oblative precum acelea care umpleau tratatele liturgice: orice omagiu constă într-o hrană simplă, însoţită de recurgerea la cele două Adăposturi — care vor fi trei atunci când va fi întemeiată Biserica. Nu mai e cazul să-ţi rezervi protecţia din partea fiinţelor invizibile, ale căror definiţii şi locuri în administrarea lumii le opun pe unele altora, chiar atunci când colaborează — cum sunt aici regenţii celor patru Orienturi care, până şi în această clipă, nu gândesc şi nu acţionează decât în conformitate cu pluralismul pe care îl poartă într-înşii. Buddha şi, în prelungirea lui, Biserica, au o singură trebuinţă, o singură îndatorire, un singur suflet.

NOTA

Domnul Andre Bareau a explicat prin consideraţii evhemeriste şi chiar voltairie legenda despre miracolul cupelor readuse la unitate, *Recherches...* I, pp. 118-120.

Ar fi interesant de căutat, în diversele religii de pe teritoriul indo-european, alte expresii ori urme ale acestei opoziţii între „unitate" şi „pluralitate". Tot la Roma, în marile culte arhaice, ea a dat naştere unei practici interesante. Cei trei flamini majori (al lui Iupiter, al lui Marte şi al lui Quirinus) — care nu alcătuiesc un colegiu — aduc sacrificii separat în orice împrejurare, fiecare în zona de activitate a zeului său, cu excepţia unei împrejurări ce se repetă anual, un sacrificiu concomitent, adus zeiţei Fides; dar aici, dimpotrivă, unitatea este puternic marcată: pentru a ajunge la locul acestui sacrificiu, cei trei flamini străbat oraşul într-un singur vehicul. Această articulare a contrariilor, unde unitatea este o excepţie anuală în multiplicitatea generală, va determina poate interpretarea domniei şi a reformei „unitariste" efemere ale lui Mithothyn prin altceva decât un conflict între doctrine (cum am făcut-o eu în text); de pildă, printr-o alternanţă rituală (cf. regele de carnaval?).

O schimbare de acelaşi ordin — unitatea fiind avantajată în dauna pluralităţii — a fost uneori simţită şi explicitată în creştinism. Astfel se petrec lucrurile în taina liturghiei din cea de-a şaptea duminică după Rusalii.

Deus, qui legalium differentiam hostiarum unius sacrificii perfectione sanxisti, accipe sacrificium a denotis tibi famulis et pari benedictione, sicut munera Abel, sanctifica; ut quod singuli obtulerunt ad maiestatis tuae honorem, cunctis proficiat ad salutem.

Ceea ce cartea de rugăciuni a lui Dom Gaspar Lefebvre traducea astfel:

O, Doamne, care ai adunat în desăvârşire unică feluritele aduceri de jertfe ale Legii celei vechi, primeşte aceasta desăvârşită jertfă a cucernicilor tăi slujitori; sfinţeşte-o cu aceeaşi binecuvântare precum ofrandele aduse de Abel, ca să slujească la mântuirea tuturor ofranda pe care fiecine o aduce slavei măririi tale.

Nici operele minunate ale lui Tvaştr sau ale făurarilor Rbhu, nici cele ale lui Loki şi ale Elfilor negri, nici cele ale lui Mamurius Veturius nu sunt în întregime lămurite prin consideraţiile propuse aici. Alte conexiuni cu *împărţirile timpului* (anotimpuri, serii de zile, luni) au fost semnalate în cel de-al patrulea eseu din *Tarpeia,* ca şi conexiunile *economice* (mai nesigure), în privinţa lui Othinus şi Mithothyn, în *Mitra-Varuna*[2], 1948, pp. 148-162.

Un conflict de reprezentări, diferit de „în comun" - „distributiv", dar în acelaşi stil, este „fiecare pentru sine" ~ „reciproc". Cum l-au făcut (printre multe alte renghiuri) zeii vedici să biruie asupra zeilor suverani Asura? *SatapathaBrăhmana* V 1, 1, 1-2: „Zeii şi Asura erau în rivalitate. Atunci, din orgoliu, Asura îşi ziseră: «In cine vom putea să ne facem oblaţiile?» Şi începură să-şi facă aducerile de jertfe în propria lor gură. Zeii începură să-şi facă aducerile de jertfe în gura altcuiva. Şi Prajâpati se dădu lor" (Sylvain Levi, *La Doctrine du sacrifice dans Ies Brahmana,* 1898, p. 55 şi n. 5; cf. Charles Malamoud „Les dieux n'ont pas d'ombre", *Traverses* 30/31,1984, pp. 85-94, n. 21).

Asupra locului ocupat de tehnici şi meserii în gândirea şi religia grecilor, dispunem de lucrările domnului Jean-Pierre Vernant, îndeosebi „Remarques sur les formes et les limites de la pensee technique chez les Grecs", *Revue de l'histoire des religions* 1,1957, pp. 205-225, reluată în *Mythe et pensee chez Ies Grecs*[5] II, 1974, pp. 44-64, şi partea a patra („Les savoirs divins: Athena, Hephaîstos") a lui Detienne şi Vernant, *Les Ruses de i'intelligence, la metis des Grecs,1974,* pp. 167-260 (şi asupra Ciclopilor şi a lui Prometeu, pp. 61-104).

ANEXA

Manierele diverse în care meseriile au fost inserate în clasificările ideologice ale mai multora dintre societăţile indo-europene va trebui să fie minuţios examinate. Iată un proiect, de acum vechi, care păstrează oarecare interes dar pe care n-am avut răgazul să-l dezvolt şi nu mi se pare să fi fost reluat de altcineva: „Metiers et classes fonctionnelles chez divers peuples indo-europeens", *Annales, Economie. Societes. Civilisations* 4, 1958, pp. 716-724.

Ar fi zadarnică pretenţia de a.determina cum se articulau, înaintea dispersiilor lor succesive ori simultane, societăţile din ansamblul indo-european; comparaţia poate reconstitui tipul şi nu detaliul concret al unei organizări preistorice. Insă concordanţele, astăzi foarte numeroase, dezvăluite între concepţiile popoarelor rezultate din această dezmembrare, aşa cum sunt reflectate în documente de naturi foarte diferite, permit să se afirme că indo-europenii îşi reprezentau „buna organizare" a grupurilor omeneşti, ca de altfel şi pe aceea a

universului şi a multor alte structuri reale sau conceptuale, ca întemeiată pe îmbinarea armonioasă a trei funcţiuni: suveranitate religioasă, forţă fizică, prosperitate economică. Sistemul bine cunoscut al celor trei *varna* ariene din India clasică — *brahmana, kşatriya, vaisya* — nu a făcut decât să accentueze şi să înăsprească, în domeniul social, această deosebire. Este sigur de asemenea că respectiva concepţie comporta trei şi nu patru părţi. Când, în practica socială, apare o a patra clasă, este întotdeauna vorba de o prelungire a seriei vechi; dacă India clasică şi, deja, un imn din cartea a X-a din RgVeda, nu declară trei *varna* ci patru, este fiindcă celor trei clase arya, singurele prefigurate în restul vechii culegeri de imnuri, le-a fost adăugată *sudra* non-arya, turmă omenească fără vreun alt drept ori vreo altă lege decât acelea de a sluji. Grosul mărturiilor aves-tice (toate, cu excepţia uneia) nu cunoaşte, de asemenea, decât trei *pistra* — preoţi, războinici, agricultori-crescători de animale —, în vreme ce literatura ulterioară le va adăuga, cu regularitate, o a patra, deosebit de interesantă, fiindcă ridică dificila problemă a artelor şi meseriilor în cadrul societăţii.

De bună seamă, compararea a numeroase cuvinte ar dovedi, dacă mai e nevoie, că indo-europenii atinseseră, în mai multe meşteşuguri, o ştiinţă tehnică avansată. Dar nu ştim care era, în diferitele lor provincii, locul nu numai real, ci şi ideal al tehnicienilor. Luarea în considerare a câtorva mitologii lasă să se înţeleagă că aceştia se aflau „în afara societăţii", adesea, poate, cum se întâmplă prin alte părţi, socotiţi străini: adică în acelaşi timp toleraţi sau doriţi şi temuţi. Un zeu precum vedicul *Tvaşţr,* fierar şi dulgher, puţintel demonic, prelungeşte neîndoielnic vechea concepţie, iar remarcabilul acord între cei trei lucrători Rbhu

din RgVeda, cei trei Elfi negri sau tot astfel cei trei pitici scandinavi, care făuresc, şi unii şi alţii, pentru cei trei mari zei funcţionali, giuvaeruri nu mai puţin funcţionale, subliniază poate eterogenitatea funcţiunii lor; nici unii nici alţii nu aparţin principalelor specii divine în care se recunosc societăţile ariene sau germanice. în paginile ce urmează, vreau doar să jalonez o vastă problemă nu de *realia* sociale, ci de ideologie: ce tipuri de structuri au inventat oare societăţile rezultate din ansamblul indo-european, atunci când, sedentarizate şi tehnicienii lor dobândind mai multă importanţă, a devenit imposibil ca tehnica să nu-şi definească „statutul" în raport cu cele trei mari funcţiuni? După câte ştiu, acestei necesităţi i s-au găsit patru răspunsuri.

1. *Meşteşugarii au fost adăugaţi, într-o poziţie inferioară dar omogenă, ca o a patra clasă socială, celor trei clase tradiţionale.*

După cum am văzut ceva mai înainte, în afară de cele mai vechi texte avestice, aşa stau lucrurile în ansamblul tradiţiei zoroastriene: preoţilor sau *âOravan,* războinicilor sau *radaestar,* agricultorilor-crescători de animale sau *vastryo-fsuyant* le-au fost subordonaţi *huiţi;* sau, ca s-o spunem în limba peh-levi, claselor *asron, artestar, vastryos* (nume pur şi simplu transcrise din numele avestice) le-au fost subordonaţi (şi desemnaţi cu un nume autentic pehlevi) „industriaşii", *hu-tuxs*, care, spune Firdusi, „se ocupă de toate meseriile" şi pe care un rivayat parsi[1] îi arată „lucrând cu bucurie ca ţesători, aurari, croitori, fierari, secerători şi fabricanţi de arcuri".

Deşi nu suntem de acord cu repartiţia numelor, în parte obscure, ale celor patru *phylai* între cele patru *bioi,* este totuşi sigur că aceste „triburi" primitive ale ionienilor erau, cel puţin teoretic, definite printr-o funcţiune, „un mod de viaţă" şi, judecând după mitologia corespunzătoare atică, e mai mult decât probabil că ultimul dintre ele, sub raport ierarhic, era socotit ca meşteşugăresc *(demiourgoi)*[2].

[1] Citat de Arthur Christensen, *Le Premier Homme et le premier roi dans l'histoire legendaire des Iraniens,* II, 1954, pp. 67-68.

[2] Aproape că într-o anumită ordine (care cu siguranţă nu este şi ordinea ierarhică), acest lucru este anunţat de Strabon, VIII/7,1: cele patru *bioi* care definesc cele patru *phylai* sunt: agricultorii, meşteşugarii, sacrificatorii, „paznicii". Diodor, 128,5, reduce la trei numărul „părţilor", fără îndoială pentru a accentua o analogie egipteană, dar rezultatul este acelaşi: prima îi conţine pe eupatrizi, definiţi drept sacrificatori; a doua conţine oameni care sunt în acelaşi timp agricultori şi luptători; a treia şi ultima meşteşugarii. Plutarh, *Solon,* 23, 8, călăuzit de un joc de cuvinte etimologic *(geleontas — georgous)* îi elimină pe sacrificatori şi deosebeşte o clasă războinică, una de meşteşugari, una de agricultori şi una de crescători de animale. în privinţa lui *Timaios,* 24 A, a se vedea ceva mai jos (p. 185). îmi propun să

2. Grupurile de meşteşugari au fost considerate drept forme ale creşterii sau amestecării celor trei clase tradiţionale sau ale celor mai importante dintre acestea.

India brahmanică prezintă forma cea mai dezvoltată a acestei concepţii. Aici clasele sociale — cele trei clase tradiţionale, ale „născuţilor de două ori", *dvija,* sporite de către *sudra* — au devenit diviziuni rigide, strict endogame. Teoreticienii au fost aşadar determinaţi să reflecteze asupra căsătoriilor inter-clase, care îi aruncă în afara clasei tatălui pe copiii astfel rezultaţi, fără a-i instala nici în aceea a mamei, şi au explicat astfel, cu o cazuistică foarte detaliată, diversele vocaţii meşteşugăreşti. Să ne referim la *Mânu,* X 46-50[1]:

46. Fiii de *dvija* născuţi din amestecul claselor în ordine directă şi cei născuţi în ordine inversă nu trebuie si subziste decât exercitând meseriile dispreţuite ale clasei *dvija.*

47. Cei născuţi Suta (B + K) trebuie să fie crescători de cai şi conducători ai carelor; Ambaşţa (B + V) să practice medicina; Vaideha (V + B) să păzească femeile; Măgadha (V + K) să călătorească pentru a face negoţ.

48. Cei născuţi Nişâda (B + S) să se ocupe de prinderea peştelui; Ayogava (S + V) să exercite meseria de dulgher; Meda (Vaideha + Nişădi), Andhra (Vaideha + Kărăvară = [Nişâda + Vaidehî]), Cuncu (B + VaidehI) şi Madgu (B + Ugră [= K +

S]) să poarte război împotriva animalelor din păduri.
49. Cei născuţi Kşattr (S + K), Ugra (K + S) şi Pukkasa (Nişăda + S) să ucidă sau să prindă vii animalele care trăiesc în găuri; Dhigvana (B + Ayogavă) să pregătească pieile; Vena (Vaideha + Ambaşţî) să cânte la instrumente muzicale.
50. Aceşti oameni să-şi facă aşezările la poalele marilor copaci sfinţiţi, lângă locurile unde sunt arşi morţii, lângă munţi şi lângă păduri, să fie cunoscuţi de toată lumea şi să trăiască din lucrul lor.

Astfel, numeroase „profesii", printre care unele importante şi cu siguranţă vechi, precum acelea de medic, dulgher, tăbăcar, muzicant sunt socotite ca rezultând din „amestecul claselor".

reiau examinarea amănunţită a acestor fapte, punând în discuţie argumentaţia şi concluziile negative ale domnului P. Nilsson, „The Ionian Phylae", Appendix I din *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece* (= *Skrifter utg. Av Svenska Institutet i Athen,* I), 1951, pp. 143-149. Cu privire la diversele concepţii şi aprecieri ale funcţiunii „muncă" la Hesiod, la Eschil, la Platon şi cu privire la bazele lor sociale a se vedea importantul articol al lui J.-P. VERNANT, „Promethee et la fonction technique", în *Journal de Psychologie,* 1952, pp. 419-429.

[1] Trad. de A. Loiseleur Delongchamps, 1833, B, K, V, S = brahmana, kşatriya, vais'ya, sudra; B + K = născuţi dintr-un brahmana şi o kşatriya.

Această concepţie indiană lămureşte o ciudată tradiţie romană, ale cărei caracter pseudoistoric şi ne verosimilitate au fost denunţate deseori, dar căreia nu i s-a putut stabili originea. Am arătat în mai multe lucrări că toate cele trei triburi primitive ale Romei, pe care literatura analistică şi tot ceea ce depinde de ea le-au interpretat mai cu seamă din punct de vedere „etnic", aveau *de asemeni,* până şi în conştiinţa scriitorilor din secolul lui August, valori teoretic funcţionale: *Ramnes* sau tovarăşii latini ai lui Romulus şi Remus erau asociaţi ideii de conducere politică şi cultelor; *Luceres* sau tovarăşii etrusci ai lui „Lucumon" erau socotiţi specialişti în materie de război; *Tities* ori sabinii lui Titus Tatius erau bogaţii, în special păstorii bogaţi *(Mythe et epopee* I[4],1982, pp. 285-303). Am mai subliniat şi faptul că scriitorii din secolul lui August (poate „cei ai lui Mecena" şi „de după Mecena") s-au împărţit între două variante ale tradiţiei (cf. mai jos, *Sch.* 60); unii, precum Properţiu, ţineau seama de etrusci şi împărţeau cele trei funcţiuni între cele trei componente chemate să devină cele trei triburi; ceilalţi, precum Titus Livius şi Ovidiu, eliminându-i pe etrusci, îi lăsau pe latini şi pe sabini, pe Romulus şi Tatius, în *tete-ă-tete* (chiar dacă astfel nu-i mai justificau pe Luceres) şi reuneau în Romulus şi latinii lui primele două funcţiuni, *deos* şi *uirtutem,* cum spune Titus Livius, prin opoziţie cu *opes* ale sabinilor. Or, Plutarh, care este adeptul variantei cu doar două neamuri, a dat în plus, în *Viaţa lui Numa,* 17, 1-4, asupra originii grupărilor de meserii o explicaţie pe care cu siguranţă că nu a inventat-o (trad. în limba franceză R. Flaceliere, colecţia Bude):

Dintre toate instituţiile sociale, cea mai admirată este împărţirea poporului după meserii. Oraşul părea, aşa cum am spus, alcătuit din două neamuri ce nu voiau cu nici un chip să se unească nici să lase să se şteargă deosebirea care le despărţea şi năştea între ele ciocniri şi gâlcevi fără sfârşit. Or, Numa, care socotea că atunci când două corpuri sunt, prin natura lor, tari şi greu de amestecat, le spargi şi le împărţi în bucăţi ca să le amalgamezi şi că astfel, prefăcute în părţi mici, se potrivesc mai bine între ele, a hotărât să procedeze şi aici tot aşa, să taie în nenumărate bucăţi mulţimea poporului şi, adăugând între grupuri deosebiri noi, să facă să dispară cea dintâi şi mare deosebire, risipind-o printre cele mai mici. A împărţit aşadar poporul în mai multe meserii, cântăreţi din fluier, aurari, dulgheri, boiangii, cizmari, tăbăcari, fierari şi olari. Toate celelalte meserii le-a adunat într-o singură grămadă şi a alcătuit din ele o unică breaslă. Apoi a instituit întâlniri şi adunări, ca şi ceremonii religioase anume pentru fiecare grup. Astfel a început să facă să dispară din oraş acel duh al părtinirii din pricina căruia lumea gândea şi spunea că unii sunt sabini, alţii romani, că aceştia sunt supuşi ai lui Tatius, aceia ai lui

Romulus; şi noua împărţire a dus până la urmă la o amestecare, în bună înţelegere, a tuturor cu toţi.

Ne-am aflat în împrejurări prielnice pentru a sublinia că, şi cu Numa, şi fără el, lucrurile nu s-au putut petrece aşa şi că există o mulţime de anacronisme în această defilare de *collegia opificum.* Dar dacă pe istoric ea îl decepţionează, pe comparatist nu-1 surprinde: ca şi în India postvedică, se află aici un amestec de componente ale societăţii (ele însele fictive, fără îndoială), desemnate drept etnice (nu în textul lui Plutarh, ci în ansamblul tradiţiei) şi totodată drept funcţionale, din care au ieşit meseriile,îndeosebi cântăreţii din fluier, dulgherii, tăbăcarii. Amestecul roman nu este prezentat, spre deosebire de cel indian, ca un rău; dimpotrivă, în această *ciuitas* care şi-a uitat foarte repede triburile primitive, el reprezintă o abilă măsură politică. Dar mijloacele şi rezultatul operaţiei sunt aceleaşi.

3. *Meşteşugarii au fost încorporaţi, ca subdiviziune, în cea de-a treia dintre clasele tradiţionale.*

Această soluţie reiese, în ţinutul scandinav, dintr-un amănunt din *Rîgsihula,* poemul ce descrie formarea claselor sociale pornind de la „zămislirile" succesive operate de zeul Heimdallr. După *Thraell,* adică „Sclav", a cărui descendenţă va fi copleşită de nume exclusiv dispreţuitoare, şi înainte de *Jarl,* nobilul militar, din descendenţa căruia un fiu va fi regele-magician, Heimdallr îl zămisleşte pe *Karl,* adică ţăranul liber, ale cărui îndeletniciri, rezumate ceva mai târziu prin expresia „a exploata ferma", sunt descrise limpede (str. 22):

începu să crească şi să capete puteri,
începu să domesticească boii, să făurească plugul,

să înalţe case de lemn, să ridice grajduri,
să fabrice căruţe, să mâne plugul cu rotile.
Strofa aceasta asociază, în acelaşi tip de om, cum o făcea şi practica socială din evul mediu timpuriu scandinav, munca dulgherului şi a rotarului cu aceea a crescătorului de vite şi a plugarului; şi, fiind vorba despre grajduri, foloseşte verbul *smUta* care, ca şi substantivul *smiăr (Schmied,* în germană), are în vechea scandinavă o valoare mult mai cuprinzătoare decât *schmieden.* Ca şi *takşan-ul* vedic, *smiăr-u* este fierar şi totodată dulgher şi, la modul cel mai general, meşteşugar. Or, în numeroasa descendenţă a lui Karl, un fiu cu numele simbolic de Smidr figurează într-o poziţie favorabilă (str. 24, v. 2), între alţii ale căror nume
sunt mai limpede „rurale", precum H61?/ir, Bonde, Bue, Bodde — adică „Erbbauer" şi trei varietăţi de „Bauer". In Iran, când regii Sasanizi au reînviat în mod artificial antica diviziune socială, dezvoltarea birocraţiei imperiale a avut o consecinţă analoagă: mai prejos de preoţi şi războinici, o clasă specială a fost afectată scribilor, astfel încât agricultorii şi meşteşugarii au fost reuniţi într-o singură clasă, cea de-a patra.
O schemă asemănătoare îi furnizează lui *Timaios,* 24 A, o interpretare originală, dar nu mai puţin artificială, a diviziunilor ateniene primitive (a se vedea, mai sus, p. 181, n. 1); o clasă, pe deplin distinctă, a preoţilor; apoi, pe acelaşi plan, grupuri de meşteşugari, de păstori, de vânători şi agricultori; şi un ultim grup, conţinând separat neamul războinicilor.
4. *O concepţie lărgită asupra funcţiunii meşteşugăreşti transfigurează şi uneori dislocă sistemul celor trei clase tradiţionale.*
Această evoluţie s-a produs în ţinuturile celţilor. Aici meşteşugurile se bucură de o cinstire pe care o traduce mitologia: zeul cel mai important în cultul galilor, spune Cezar *{De bello gallico,* VI7,1), este „Mercurius", *hune omnium inuentorem artiumferunt* — iar corespondentul său irlandez, Lug, primeşte de regulă, într-adevăr, epitetul *ildânach, samildânach* „(sim-) politehnician" (până şi în folclorul modern; W.J. Gruffyth, *Math vab Mathonwy,* 1928, p. 76, n. 1). Locul lui Lug-Mercurius în structura teologică nu e uşor de determinat, dar personajul nu pare a fi prelungirea vreunei figuri divine indo-europene: în el străluceşte originalitatea celţilor, ca şi în faptul caracteristic că, în degenerarea galo-romană a vechii religii, cei mai mari dintre zei se transformă cu uşurinţă şi nu supravieţuiesc decât prefăcuţi în zei ai meseriilor şi ai corporaţiilor de meserii. Dar Lug nu e singurul. în scurta listă de zei pe care o dă Cezar (cinci nume cu totul), trei — alături de „Iupiter" suveran şi de „Marş" războinic — sunt angajaţi în câte o meserie: în afară de „Mercurius" sunt medicul „Apollo" şi „Minerua", cea care transmite *operum et artificiorum iniţia.* Absenţa oricărui patron al creşterii animalelor şi al agriculturii este cu atât mai izbitoare cu cât caracterizează şi lista celor cinci zei care, conform mitologiei eroicizate, alcătuiesc statul-major al Tuatha De Danann, adică al vechilor zei, în lupta acestora pentru cucerirea Irlandei; în jurul lui Lug Samildânach, varietatea de druizi reprezentată de Dagda şi de campionul Ogma nu se asociază decât cu fierarul Goibniu şi cu medicul Diancecht. Doar în forma galeză a acestei echipe apare şi un Amaethon — plugarul prin excelenţă —, îngemănat cu Govannon, fierarul (a se vedea, mai sus, *Sch.* 59).
în imaginea pe care societatea şi-a făcut-o despre ea însăşi, această importanţă calitativă şi cantitativă recunoscută a meşteşugarului a avut consecinţe

şi expresii diverse. Uneori ea s-alegat ori s-a asociat strâns — în vechea clasificare menţinută mai mult sau mai puţin — cu prima funcţiune, aceea a magicienilor şi a savanţilor. Alteori, ideea de „meserie" s-a generalizat şi a dezvoltat un cadru nou, în care până şi specificaţiile de druid şi de războinic, odinioară atât de strict evidenţiate, nu ma.i sunt decât nişte meserii printre celelalte, asemeni celorlalte.
Prima concepţie susţine numeroase texte unde „druidismul" şi „artele şi meseriile" sunt apropiate, pe un acelaşi nivel. Astfel este micul poem unde, în veacul al XVII-lea, Duald mac Firbis (a se vedea *Mythe et epopee* I[4], p. 435) a rezumat o tradiţie mai veche şi foarte interesantă, care, aşa cum a făcut-o la rândul ei istoriografia romană, pretinde să împartă „funcţiunile" între marii componenţi legendari — Fir Bolg, Fir Domnann şi Gaileon cei demonici, apoi Tuatha De Danann cei divini, apoi oamenii, „Fii ai lui Mii" — ce au contribuit pe rând la formarea societăţii irlandeze actuale: toţi cei viteji şi cutezători în luptă descind din Fiii lui Mii; din Tuatha De Danann descind, împreună, crescătorii de turme, artiştii şi cei ce practică orice fel de magie secretă; cât despre triburile demonice, din ele au ieşit răufăcătorii, hoţii, mincinoşii etc. Se constată aici o promovare a artei (şi de asemenea a vieţii pastorale) la nivelul magiei; numai activitatea războinică şi, firește, comportările demne de dispreţ rămân distincte. Tot astfel sunt două strofe dintr-un poem inserat într-una dintre refacerile integrale ale *Cărţii Cuceririlor (Leabhar Gabala,* p. 238): în cursul unei migraţii, o parte a trupei lui Golamh începe să înveţe *dana,* artele şi meseriile; iar în continuare această noţiune se analizează în trei specialităţi, de rang, după toate aparenţele, egal: *saoirsi, draoidecht, brethemnus,* cu alte cuvinte „crafts-manship, druidry, jurisprudence", cărora li se adaugă, spre câştigul celor trei regi, *foghlam ngaiscodih is troide,* „learning of valour and prowess".
Cea de-a doua concepţie se manifestă în povestirea epică despre bătălia de la Magtured; înaintea pornirii luptei, fiecare personaj din armata lui Lug (şi este vorba de un rezumat al "societăţii) îşi defineşte specialitatea şi făgăduieşte să o pună în slujba cauzei comune; cei care iau astfel cuvântul sunt, în ordinea „intrării", ce nu

reprezintă, de bună seamă, o ordine ierarhică: fierarul, medicul, lucrătorul în bronz, dulgherul, specialistul în lupte, vrăjitorii, paharnicii, druizii, descântătorii, vrăjitoarele şi, în încheiere, complexul Dagda, vrăjitor el însuşi şi totodată mânuitorul marii măciuci (cu privire la toate acestea a se vedea acum C. Guyonvarc'h, *Textes mythologiques irlandais* 1,1980, pp. 47-104, şi volumul de comentarii aflat sub tipar, ca şi Elizabeth A. Gray, *„Cath Maige Tuired",* în *Eigse* XVIII, 1981, pp. 183-209; XIX, 1982, pp. 1-35 şi pp. 230-262). Vechea structură este aici ca şi dizolvată, fărâmiţată între categoriile numeroase şi uniforme ale „tehnicii".
186
Aceste răspunsuri multiple dovedesc importanţa problemei puse în faţa vechilor teoreticieni de presiunea crescândă pe care faptul tehnic a exercitat-o asupra formelor de organizare şi de gândire ce nu-1 înţelegeau. Ultimul dintre ele este ciudat de modern (pp. 75-77):
Lug avu a doua zi o convorbire cu cei doi fraţi ai lui, adică Dagda şi Ogma, la Grellach Dollaid; fură chemaţi împreună cu ei şi fraţii săi Goibniu [Fierarul] şi Diancecht [Medicul]. Vreme de un an întreg deliberară în taină, *immon run-sin,* şi din această pricină Grellach Dollaid a fost poreclit *Amrhun Fer nDea,* Mister al Oamenilor Zeiţei. O chemare la reuniunea lor le-a fost adresată mai apoi druizilor din Irlanda, medicilor lor, vizitiilor lor, făurarilor lor, fermierilor lor şi judecătorilor lor; [Lug şi fraţii săi] statură de vorbă cu aceştia în taină, *a ndiclet...* Adevărată ţinută de Lojă a „Muncitorilor", sub conducerea a cinci (trei + doi) Ofiţeri. în ţinuturile gaelice, aproape de insula-soră unde avea să ia naştere mai târziu francmasoneria numită scoţiană, reflecţia asupra demnităţii şi a forţei artelor şi meseriilor înnoise de acum, pentru prima oară, imaginea ideală pe care societăţile şi-o făceau despre ele însele.
^
187
UITAREA OMULUI SI ONOAREA ZEILOR

67 *Jurământul sciţilor*

Autorii greci nu ne-au trammis un tablou sistematic al diverselor specii de jurăminte aflate în uzanţă la sciţi. în afară de jurământul cel mai solemn: „pe vetrele regale ", care nu trebuia rostit decât rareori si ale cărui consecinţe erau grave în cazul când regele se îmbolnăvea, iar atunci ghicitorii dezvăluiau faptul că un jurământ strâmb ori un sperjur fuseseră comise (Herodot, IV 68); si în afară de jurământul pe piele de bou rezervat făgăduielii de ajutor militar (a se vedea Romans de Scythie..., *1978, pp. 280-282 şi* Esq. *40,* La Courtisane..., *1983, pp. 139-146), nu mai cunoaştem decât o procedură ce garantează un contract sau o alianţă (Herodot, IV 70) şi o formulă rapidă ce asigură veridicitatea unei istorisiri (Lucian,* Toxaris *38 şi 56).*
Şi într-un caz şi într-altul armele, îndeosebi una, se află la loc de cinste.
1. Procedura, de un tip larg răspândit în întreaga lume, constă în a lăsa să curgă într-un vas mare, umplut cu vin, puţin sânge prelevat de la cei doi contractanţi şi în a-i pune pe aceştia, ca şi pe martorii principali, să bea câteva înghiţituri din amestecul respectiv. Dar mai înainte, organizatorii ceremoniei muiaseră în vas, cu formule execratorii, două arme cu mâner (sabie, secure: dKivctKTiv, odyapiv) şi două arme zburătoare (săgeată, suliţă: O'IOTOUC, cucoimov).
2. Formula este: „pe vânt şi pe sabie" (net TOV avetiov icai TT)V âiavdicnv). Ca factor comun, aşadar, există diavdiCTic, sabia-iatagan, şi vom înţelege
îndată sensul acestei statornicii. O celebră descriere lăsată de Herodot ne informează că Aresul scitic este figurat doar printr-o armă de acest tip ridicată pe enorma îngrămădire de trunchiuri de fag care-i slujeşte drept sanctuar în aer liber. Cu siguranţă că şi în cazul nostru Ares este chemat, sub acoperirea armei care îl întruchipează, să garanteze prin cumplitele sale mijloace onestitatea contractantului sau a declarantului. Ca să vorbim în limbajul vedic, este invocat Indra, spintecătorul „celui ce-1 înşală pe Mitra (Contractul)" sau „nu respectă contractul".
188
*.
Cele două decoruri şi recuzita nu sunt pe de-a întregul echivalente. în procedură, sabia este însoţită de alte trei arme, poate din grija de a se echilibra armele folosite pentru împuns şi tăiat şi armele azvârlite împotriva adversarului; ne întâlnim astfel cu varianta listei de talismane „dăruite" sciţilor, pe care a consemnat-o Quintus Curtius; în vreme ce Herodot indică, printre obiectele de aur căzute din cer, un singur simbol al funcţiunii războinice, securea, istoricul latin consemnează două, *hastam* şi *sagittam,* şi le comentează: „Noi îi atacăm pe duşmani de departe cu săgeata, de aproape cu lancea." Dar, indiferent de numărul şi natura lor, armele sunt toate de acelaşi nivel, acela al războiului. Procedura care juxtapune patru dintre ele nu face decât să multiplice modalităţile acestei unice protecţii.
Mai ciudată pare, în formulă, la prima vedere, asocierea în cuplu a Vântului şi a Săbiei personificate. Explicaţia pusă de Lucian în gura lui Toxaris este puţin verosimilă. Când Menip se miră şi se amuză să-1 audă jurând pe lucruri care nu sunt zei, el ripostează:
„Crezi cu adevărat că Vântul şi Sabia nu sunt zei? Tăgăduieşti până într-atâta faptul că viaţa şi moartea înseamnă lucrul cel mai important pentru oameni? Or, de fiecare dată când jurăm pe Vânt şi pe Sabie, de fapt pe aceste realităţi jurăm, fiindcă unul este cauza vieţii iar cealaltă aduce moartea."
Nu vom contesta aptitudinea înţelepţilor scitici de a rivaliza cu presocraticii, de a jongla cu noţiunile cele mai

generale şi a le simplifica pe cele mai complexe. Dar îi vom căuta pricină cu privire la o analogie. A pune un jurământ sub garanţia unui zeu înseamnă a accepta dinainte, în caz de nerespectare, mânia şi pedeapsa din partea aceluiaşi zeu. Ceea ce merge foarte bine cu Aresul înarmat sau cu arma sa ucigaşă. Dar la ce ar sluji să-i dublezi pe unul sau pe cealaltă printr-un „stăpân sau un instrument al vieţii"? Ce sancţiune poate administra viaţa, suflul vieţii, altfel decât abătându-se de la definiţie şi devenind altceva?
Se poate oare salva principiul, cel puţin de interpretarea dată de Lucian — precum că termenii „vânt" şi „sabie" se opun în vreun fel oarecare —, recurgând la o altă pereche de contrarii decât viaţa şi moartea? *A priori* este puţin plauzibil, întrucât cei doi termeni, un fenomen natural ce scapă controlului omenesc şi o armă făurită de om, nu sunt omogeni. Şi, mai cu seamă, ce anume ar putea însemna această pereche? Chiar traducând prin „aer" cuvântul grecesc redat prin „vânt", ceea ce, la o judecare prin vedică şi avestică, ar fi admisibil, este evident artificial să reducem perechea „vânt şi sabie" la perechea dedublată din procedura descrisă mai sus — „armă de aruncare străbătând *aerul,* purtată de *aer",* şi „armă de *mână".*

Dacă aceşti doi termeni nu se opun, atunci ar trebui nu neapărat să se completeze, dar cel puţin să concure la aceeaşi ameninţare, să exprime două aspecte sau doi timpi ai aceleiaşi ameninţări, iar ameninţarea, dată fiind sabia şi ceea ce se află, în mitologie, în spatele ei, nu poate fi decât una de moarte violentă. Cercetând în direcţia cu pricina, întâlnim două ipoteze, dintre care una se elimină aproape sigur.
Osetinii dispun de două cuvinte pentru a desemna vântul. Unul, *dymgce,* este cu precizie gerunziul verbului *dymyn,* „a sufla", folosit în sens substantival. Celălalt este vechiul cuvânt *uad,* care prelungeşte indo-iranianul *vata.* Pe de altă parte, folclorul aceloraşi osetini furnizează două explicaţii posibile ale asociaţiei dintre acest vânt şi sabie. Este vorba, într-unui dintre cazuri, de o colaborare succesivă a două fiinţe sau a două forţe, cea dintâi pregătind-o pe cealaltă, în al doilea caz, este vorba de o colaborare simultană sau mai degrabă de două aspecte ale unei singure fiinţe sau ale unei singure forţe.
în cuprinsul epopeii narte, Vântul, personificat sau, şi mai rar, nevasta lui intervin puţin. Şi atunci o fac fie ca mesageri, fie ca martori sau denunţători. Putem considera deci că, dintre cei doi garanţi ai jurământului din *Toxaris,* „Vântul" are doar misiunea de a constata sperjurul sau de a merge să-i ducă acest mesaj „Săbiei", adică lui Ares, sancţionarea fiindu-i rezervată celui din urmă. însă corpusul epic nu prezintă, din câte ştiu eu, scene de un asemenea tip. De bună seamă, Batradz, moştenitorul lui Ares, eroul de oţel, trăieşte absolut firesc în cer, gata să coboare pentru a acorda ajutor sau pentru a pedepsi, dar informaţiile lui nu vin din partea Vântului; el fie vede personal scena în care va interveni, fie aude apelurile, cântecele narţilor aflaţi în pericol, fie este anunţat prin intermediul vrăjii mamei narţilor, Satana, sau printr-o pasăre (cuc, rândunică...) trimisă de aceasta. în plus, Vântul astfel înţeles abia dacă este personificat, şi e greu de conceput ca un astfel de geniu minor sau prototipul său mitologic să fie scoase în evidenţă cu acelaşi titlu sau la acelaşi nivel ca şi Ares-Sabia.
Cealaltă posibilitate, dimpotrivă, oferă o explicaţie echilibrată.
1. Din punct de vedere lingvistic, ea se bazează pe orientarea căpătată de cuvântul *uad,* mai curând „vijelie puternică, furtună" decât simplu „vânt". Dacă *dymgce* înseamnă „vânt", compusul *uad-dymgce* semnifică „furtună". Or, în panteonul vedic şi în alte teologii indo-europene, zeul tipic pentru cea de-a doua funcţiune asociază, mai mult decât ceilalţi zei funcţionali, o valoare naturalistă valorii lui sociale şi morale, fiind zeu răspunzător pentru un fenomen al naturii şi totodată patron al activităţii unui grup omenesc. Să ne gândim la războinicul
Indra, a cărui armă, *vajra,* reprezintă şi fulgerul, sau la *Thon,* pur şi simplu „Tunetul", care cu ciocanul său spintecă giganţii şi provoacă furtunile.
2. S-a arătat că, în epopeea osetină, eroul Batradz şi, prin intermediul lui, Aresul sciţilor prelungesc o figură mitologică mai apropiată de Indra decât de Aresul grecesc căruia îl asimilează Herodot *{Romans de Scythes et d'alentour,* 1978, pp. 19-90). Or, în aceeaşi măsură în care, cu loviturile lui de sabie, este cel mai redutabil spintecător al giganţilor şi, în clipele de mânie, şi al narţilor şi geniilor, se află şi într-un raport simbolic cu furtuna şi fulgerul. Felul cum cade din cer pe pământ ca o masă incandescentă, furtunile pe care le stârneşte şi azi sabia lui când se avântă de pe fundul mării unde a fost aruncată nu lasă nici o îndoială în această privinţă.
3. Ultimele acte de violenţă comise de Batradz împotriva narţilor înainte de a muri (lucru cu atât mai important cu cât, pe parcursul îndelungatei scene, eroul se vădeşte în chipul cel mai limpede drept un moştenitor folclorizat al Aresului scitic) îi pune în valoare această dublă natură. După ce le-a impus, ca plată a sângelui tatălui său, o sarcină evident imposibilă (să cioplească o grindă dintr-o plantă care nu există decât ca arbust), îi masacrează atât cu suflarea uraganului cât şi cu sabia. Există numeroase variante. Multe se găsesc rezumate în *Legendes sur Ies Nartes,* pp. 64-68, şi în *Le Livre des Heros,* pp. 233-235. Iată una dintre cele mai de demult notate (G. Şanaev, 1876):
„Umpleţi cizmele tatălui meu cu cenuşă de mătăsuri!" le porunceşte el narţilor. Narţii se pun pe treabă. Zi şi noapte ard tot felul de ţesături de mătase, dar acestea abia dacă se prefac în cenuşă, că Batradz şi dă buzna: *se preschimbă în uragan şi, cu suflarea lui, risipeşte rodul atâtor strădanii.* Narţii se necăjesc, îşi iau treaba de la capăt, iar Batradz, *din nou schimbat în vânt puternic,* risipeşte cenuşa, astfel că, până la urmă, nu le mai rămâne

narţilor nici un petic de ţesătură de mătase [...]. Atunci pentru narţi începe o suferinţă cumplită. Batradz îi spintecă pe toţi *cu lovituri de sabie,* îi striveşte sub potcoavele calului. Ce să-i poată face? Nici o armă nu-1 răneşte pe Batradz...
Şi din nou vântul ia locul eroului:
într-o zi, hotărăşte să-i descurajeze pe supravieţuitori, dovedindu-le puterea şi invulnerabilitatea lui. Le porunceşte să aducă un tun uriaş şi să-l vâre pe el însuşi înăuntru, în chip de ghiulea. Fiindcă nu se găseşte vergea pentru o ţeava atât de mare, el smulge din rădăcini un cedru de aceleaşi dimensiuni. „Dar acuma, îl întreabă narţii, de unde o să ştim că ai ajuns la capătul ţevii?" „Am să tuşesc!" Narţii îl prăvălesc în tun. Când atinge cu genunchii pulberea, el tuşeşte şi, o dată cu tuşea, *iese din tun în chip de*

uragan care îi risipeşte pe narţi în cele patru zări ale lumii, omorându-i pe unii şi schilodindu-i pe alţii...
Temele acestea se regăsesc în ansamblul variantelor. Doar că, uneori, supranaturalul este atenuat: în loc să se transforme el însuşi în uragan, Batradz îl roagă pe Zeu să stârnească unul. Astfel se petrec lucrurile în scena ţesăturilor de mătase *(Narty hajjytos,* p. 258):
„Zeu al zeilor *(Xucceuty Xucau)*\ spune el. Dezlănţuie vântul care se în-vârteşte, furtuna care se rostogoleşte *(zilgce dymgce tuxgce uad ranadz)l"*
Şi vântul stârnit de zeu îşi îndeplineşte misiunea:
Vântul care se în vârteşte, furtuna care se rostogoleşte veni şi luă cenuşa ţesăturilor *(zilgos dymgoe tuxgce uad racyd aetnce qumacy aertxutaegfaexasta).*
Moartea lui Batradz, bătut de Zeu cu o maladie pestilenţială, asociază de asemenea, strâns, eroul, sabia lui şi uraganul *{Legendes sur Ies Nartes,* p. 69):
Puţinii narţi care scapă vin să-1 implore pe Batradz să nu le nimicească neamul. Doar atunci lui i se face milă de ei. Le spune că e mulţumit de răzbunare şi consimte să moară. „Dar, adaugă, n-am să pot muri câtă vreme sabia mea n-o să fie aruncată în mare — aşa a hotărât soarta!" Narţii sunt cuprinşi de o nouă deznădejde: cum să arunce în mare sabia lui Batradz? Hotărăsc să-1 înşele pe erou, să-i spună că aceasta a fost aruncată şi că lui i-a sosit ceasul morţii [...]. „Ce minuni aţi văzut când sabia a pătruns în mare?" îi întreabă el. „Nici una", răspund narţii, plini de ruşine. „înseamnă că sabia mea n-a fost aruncată în mare. Altfel aţi fi văzut nişte minuni." Narţii sunt siliţi să se resemneze. îşi adună toate forţele, înhamă peste o mie de animale. în cele din urmă, *izbutesc să tragă sabia până Ia ţărm şi o aruncă în mare. îndată se stârnesc valuri şi uragane,* marea fierbe, apoi capătă culoarea sângelui. Narţii sunt cuprinşi de o uimire şi o bucurie fără margini. Dau fuga să-i povestească lui Batradz ce-au văzut. Convins, acesta îşi dă ultima suflare.
Aşadar viaţa lui Batradz este pe deplin solidară cu sabia lui, şi amândoi, erou şi armă, dezlănţuie vântul şi furtunile. Se înţelege că, pentru ajura pe Ares, adică pentru a accepta cu anticipaţie, în caz de sperjur, să îndure acelaşi tratament îndurat de narţi de la moştenitorul său folcloric Batradz, sciţii jură pe cele două elemente: vântul furtunii si sabie.

Dacă e justă, această interpretare implică faptul că sciţii încredinţau principala pază a jurământului nu echivalenţilor lui Mitra şi Varuna indieni, ci echivalentului lui Indra care, de altfel, în India, participă şi el la această însărcinare, dar ca auxiliar şi executant al celor doi mari Ăditya. Valorile „indriene" ale lui Mi6ra avestic reduc, poate, diferenţa.

NOTA

Jurământul este numit *ard* (indo-iranianul **rtă,* „ordine" [cosmică, socială etc.]: cf. latinul *ius-iurandum).* Asupra locului lui *ard,* la cel mai înalt nivel, într-o triadă de proceduri marcate funcţional (pentru a dezamorsa vendeta), a se vedea *Esquisse* 39, în *La Courtisane...,*pp. 130-138.
Cu privire la destinul osetin al echivalentului celuilalt nume indo-iranian al vântului, **Văyu,* a se vedea *Romans de Scythie et d'alentour,* pp. 297-301. în Avesta, Vayu este prima dintre cele zece incarnări ale lui *Varsdragna* (cf. vedicul *Vrtrahan,* epitet al lui Indra, geniu al ofensivei victorioase).
Este cazul să facem o comparaţie cu jurământul ţigănesc pe vânt?

68 *Romane scitice*

Informaţia scitică a autorului lui Toxaris, *oricare i-arfi originea, se dezvăluie, din studiu în studiu, tot mai conştiincioasă şi inteligentă. Dintre cele cinci istorisiri pe care scitul le pune în concurenţă cu cele cinci istorisiri greceşti ale lui Mnesip, două, cu deosebire originale, sunt ilustrate de tradiţii osetine sau caucaziene culese recent (jurământulpe piele de bou,* Romans de Scythie, *XX, pp. 273-282 şi ochii sacrificaţi pentru prieten,* ibid., *XXIX, pp. 368-373). Se mai poate adăuga că însuşi cadrul competiţiei, al concursului de povestiri, morale sau miraculoase, este abundent utilizat în corpusul folcloric al aceloraşi popoare, îndeosebi în variantele epopeii narte. Se poate să existe şi altele.*

1. ORESTE ŞI PILADE LA SCIŢI

Tema competiţiei este indicată în titlu: „Toxaris sau prietenia"; fiecare dintre concurenţi povesteşte despre cinci trăsături naţionale ale prieteniei pe care el le socoteşte inegalabile. Dar deschiderea, abruptă, a dialogului se referă la un cult scitic care îl uimeşte pe grec.

— Ce spui tu, Toxaris? Voi, sciţii, le aduceţi sacrificii lui Oreste şi Pilade şi îi priviţi ca pe nişte zei?

— într-adevăr, Mnesip, la aducem sacrificii, dar nu-i privim ca pe nişte zei, ci numai ca pe nişte oameni plini de virtuţi.

— Aveţi, va să zică, obiceiul să le aduceţi oamenilor virtuoşi jertfe după moarte precum zeilor?

— Şi nu doar atât; îi mai şi cinstim în sărbătorile noastre şi cu prilejul unor adunări solemne.

— Ce aşteptaţi de la ei? Nu puteţi pretinde să le câştigaţi bunăvoinţa prin aducerile de jertfe ale voastre, de vreme ce ei nu sunt altceva decât nişte morţi.

— Oricum nu e chiar puţin lucru să câştigi bunăvoinţa morţilor, dar noi mai credem şi că, prin comemorarea celor mai buni dintre morţi, le facem un bine oamenilor vii. Ni se pare că, în felul acesta, mulţi dintre noi vor vrea să le semene.

Totul sună foarte scitic şi chiar osetin: festinurile, câteodată ruinătoare, oferite morţilor, intervenţia binevoitoare sau răuvoitoare în diverse acţiuni a celor morţi, supărarea vreunui mort pe care viii au uitat să-1 invite — sunt motive de multe ori utilizate în epopeea nartă. Dar Mnesip revine la Oreste şi la Pilade; omagiul adus acestora în Sciţia este cu atât mai uimitor, spune el, cu cât cei doi au fost nu doar nişte străini pentru sciţi, ci şi duşmani ai lor:

Aruncaţi de un naufragiu pe ţărmurile voastre, au fost prinşi de sciţii de odinioară şi duşi să-i fie sacrificaţi lui Artemis. Dar cu lanţurile lor i-au atacat pe supraveghetori, au învins oamenii de pază, l-au ucis pe rege, apoi, luând-o cu ei pe preoteasă, au pus mâna pe însăşi Artemis şi au plecat mai departe cu corabia.

Toxaris răspunde că şi numai o asemenea vitejie tot ar fi meritat să fie cinstită, dar că adevăratul motiv constă în altceva (cap. 6):

Povestea a tot ce-au suferit ei unul împreună cu altul sau unul pentru altul strămoşii noştri au gravat-o pe o stelă în templul lui Oreste şi au poruncit printr-o lege că studierea acestei inscripţii va fi prima învăţătură, prima educaţie date copiilor lor, aşa încât fiecare dintre aceştia mai degrabă ar uita numele tatălui său decât să-i iasă din minte faptele lui Oreste şi Pilade. Şi asta nu e tot. Povestea ce se poate citi pe stelă a fost înfăţişată de către cei din vechime prin picturi în peribolul templului. Se vede acolo Oreste navigând alături de prietenul lui; apoi, după ce corabia a fost spartă de stânci, iar el capturat şi pregătit pentru sacrificare, Ifigenia e gata să-i dea pe amândoi jertfei [...]. Pe zidul de vizavi, Oreste e pictat scăpând din legături şi ucigându-1 pe Thoas laolaltă cu o mulţime de alţi sciţi. în cele din urmă se îmbarcă împreună cu prăzile lor — Ifigenia şi zeiţa. Degeaba vor sciţii să împiedice plecarea corăbiei, se agaţă de cârmă, încearcă să se suie la bord. în faţa zădărniciei strădaniilor lor, unii fiind de-acum răniţi, alţii cuprinşi de frică, se întorc înot către ţărm.

Mai ales în această scenă, a luptei împotriva sciţilor, se arată devotamentul reciproc al celor doi prieteni. Pictorul a înfăţişat cum fiecare uită să se pună pe sine la adăpost pentru a respinge duşmanii care-1 atacă pe celălalt. Fiecare încearcă să se aşeze între săgeţi şi prietenul său. Socoteşte că moartea

nu înseamnă nimic dacă astfel el îl salvează; şi atrage asupra propriului trup loviturile hărăzite celuilalt.

Iată virtuţi cu adevărat scitice — şi, în primul şi-n primul rând, prietenia dovedită împotriva sciţilor de către eroii străini. Ceea ce a fost de ajuns pentru a li se dedica un cult:

De aceea le-am pus numele de *korakes* (în greceşte, Corbii), care semnifică în limba noastră spiritele prieteniei. Bineînţeles, templul cu picturile lui, atât de contrar uzanţei sciţilor, este o înfrumuseţare adăugată de autorul grec. Dar de tema povestirii, de cultul închinat de către sciţi celor doi prieteni nu există motive să ne îndoim. Mai limpede spus, toată istoria „Ifigeniei în Taurida" sau cel puţin o parte a ei semăna, probabil, destul de mult cu o autentică legendă scitică, ea însăşi susţinând un cult, pentru ca *interpretatio* să se fi impus, şi asta poate de dinaintea epocii lui Herodot sau chiar a Cânturilor Cipriene. Mai degrabă o parte decât întregul; personalitatea copiilor lui Agamemnon, frate şi soră, umbra tatălui lor, lungul roman reprezentat de sacrificiul din Aulida şi războiul Troiei nu aveau nici o şansă de a întâlni vreun corespondent, fie şi îndepărat, în Sciţia pontică sau din interiorul continentului. Ce s-ar putea regăsi în poveste, şi Lucian insistă asupra respectivului fragment, este ultimul episod: cei doi eroi daţi pe mâna unei femei ce slujeşte un cult barbar sau aparţine unui neam barbar şi salvaţi de către prietenia căreia i-au rămas credincioşi până la capăt.

Această legendă scitică, pe care n-o putem cunoaşte direct, aminteşte, prin tipul său, de un episod din folclorul osetinilor. Am tradus textul respectiv în *Le Livre des Heros,* pp. 202-204. Grupurile de personaje în conflict nu mai sunt, firească, greci (simpatici) şi sciţi barbari (sângeroşi). Sunt de o parte *narţi* osetini şi de alta spirite demonice, pline de cruzime. Narţii capturaţi sunt ilustrul Soslan şi un fel de scutier, „fiul unui om sărac". Spiritele sunt kadzi, popor a cărui suverană se numeşte „Satana kadzilor", prin opoziţie cu veritabila Satana, mama şi sfetnicul narţilor. Dar în acest punct intervin situaţii şi personaje proprii epopeii narte: cei doi prizonieri

nu se eliberează singuri, este nevoie de intervenţia celuilalt mare nart din tânăra generaţie, Batradz. Pe lângă asta, Soslan nu e un prizonier nevinovat; deşi războinic magnific, se dovedeşte dezarmat în faţa ispitelor carnale şi, de această dată, îşi merită soarta. Pe deasupra aflăm, în mod întâmplător, că neamul kadzilor are obiceiul de a răpi fără pricină tineri şi tinere, care vor fi eliberaţi o dată cu Soslan şi credinciosul lui tovarăş. în pofida acestor divergenţe, cărora li se datorează unele peripeţii diferite, analogia celor două

intrigi este manifestă. Trimiţând pentru amănunte la cartea mea din 1965, mă limitez la sublinierea elementelor comparabile.
întrucât în cursul unei vânători Soslan a siluit câteva fete din ţinutul kadzilor, Satana kadzilor trimite îndată un detaşament care îi prinde pe Soslan şi pe tovarăşul lui, „fiul unui om sărman", şi-i aduce dinaintea sa. Ea îi ţine prizonieri şi-i pironeşte de veşminte pe peretele odăii ei de sidef.
Dispariţia lui Soslan îi consternează pe narţi, care pierd o săptămână căutându-i zadarnic. Batradz lipsea la vremea aceea. Când se întoarce şi află ştirea, porneşte în căutare, la rândul lui. Informat asupra evenimentelor de către Fiica Soarelui, care îi este „soră de jurământ", se duce direct în sat la kadzi. în drum, îl întâlneşte pe omul cel sărac, care şi el a plecat pe urmele fiului dispărut, şi-i promite că i-1 va aduce înapoi. Nu ajunge bine în sat, că o şi înşfacă pe Satana a kadzilor, o face să vorbească şi intră în odaia de sidef. La vederea lui Soslan pironit pe zid, ochii i se umezesc de lacrimi.
— „Ce necuviinţe te-au făcut să-ţi sfârşeşti în camera asta vânătoarea? zice el. Fie-ţi iertate de dragul celui de lângă tine, fiul omului cel sărman! Că de unde nu, aici te-aş fi lăsat, bătut în cuie pe ăst perete..."
îi dă jos pe cei doi prizonieri şi, alergând prin sat, îi masacrează pe kadzi. Le duce bogăţiile şi-i ia şi pe „tinerele şi tinerii pe care ei îi prinseseră". Pe drumul de întoarcere, i-1 dă omului cel sărman pe fiul acestuia, împreună cu o parte din pradă. Revenit în satul narţilor, le împarte săracilor restul prăzii.
Evident că nu vreo formă veche a *acestei* povestiri anume a putut să aibă curs la sciţii maritimi cunoscuţi de greci iar cei din urmă să fi combinat-o cu istoria din Taurida a lui Oreste, Pilade şi Artemis. Dar, fără îndoială, era vorba de o povestire de acelaşi tip, în care cei doi tineri erau nevinovaţi, în care asocierea, prietenia dintre ei era mai activă şi mai colorată decât cea a lui Soslan şi a acelui „fiu de om sărac" despre care nu ştim nimic. O adaptare lesne explicabilă va fi înlocuit o oarecare regină — plină de cruzime — a spiritelor cu nu mai puţin cruda Artemis, obligând-o pe captiva Ifigenia să participe la cruzimile ei.
Poate că însăşi existenţa unei asemenea „variante", interpretate de greci, va fi făcut ca, încă de la cele mai vechi forme ale poemului epic al lui Oreste, aventura să fie localizată în nordul Pontului Euxin, la sciţi — când la fel de bine s-ar fi putut petrece altundeva. Am avea astfel o situaţie apropiată de aceea care găzduieşte în Caucaz supliciul lui Prometeu; faptul că scena aceasta a fost destul de timpuriu plasată în munţii înalţi dintre cele două mări se datorează, probabil,

împrejurării că vechii greci recunoscuseră în ea, în ciuda afabulaţiilor diferite, analogia cu legendele indigenilor despre giganţii înlănţuiţi, larg răspândite chiar şi în zilele noastre. O foarte frumoasă carte a domnului Georges Charachidze va aduce în curând şi va exploata o impresionantă documentaţie în această privinţă.

II. POPAS LA POALELE UNUI COPAC

în cadrul expoziţiei „Aurul sciţilor — tezaure din muzeele sovietice", care, plimbată prin întreaga lume, a onorat cu prezenţa ei şi Parisul în ultimele luni ale anului 1975, am putut admira câteva piese împodobite cu diverse scene sau mai multe personaje jucând fiecare câte un rol într-un ansamblu concertat. Scene de moravuri? Ilustrări ale unor legende? Comentariile erudiţilor se îndreaptă spre ambele alternative, cu o anume preferinţă faţă de cea de-a doua; nu e oare seducător să regăseşti, în gesturile sau atitudinile conferite de artist personajelor sale, aluzii la vreo acţiune mitică sau romanescă ştiută din altă parte? în ciuda unor abuzuri — am în vedere descifrarea legendei asupra originii sciţilor pornindu-se de la vasele de la Kul Oba şi Voronej *{Esq.* 9, în *Apollon sonore,* pp. 86-89) — multe dintre aceste ilustraţii reclamă cu adevărat o exegeză literară sau măcar folclorică. Unul dintre cazurile cele mai deosebite este acela reprodus de planşa 187 din *Catalogul* expoziţiei (pp. 110-111,195-196) şi care face parte din „colecţia siberiana" a lui Petru cel Mare, fără precizări asupra originii. Este vorba de o placă de aur ajurată, alcătuind elementul din stânga al unei perechi de plăci simetrice (o centură?). Jumătatea din dreapta prezintă, în prim-plan, un războinic în echipament complet; culcat pe alte două personaje, războinicul are ochii deschişi.
La dreapta, văzută din profil, o femeie purtând pe creştet un acoperământ înalt sade şi ţine în poală capul întors cu faţa în sus al personajului culcat; braţul drept al femeii e îndoit spre piept în aşa fel, încât palma îi stă pe părul bărbatului; cu mâna stângă, la capătul braţului în chip firesc rezemat în cot, ţine mâna dreaptă a bărbatului, în vreme ce braţul respectiv al acestuia se află într-o poziţie incomodă, cu umărul drept împins înainte, pe când braţul stâng, liber, se odihneşte în faţa bustului.
în stânga scenei, adică în mijlocul plăcii, un alt bărbat, văzut din faţă, şezând ori ghemuit, susţine coapsele şi gambele celui culcat; în mâna dreaptă strânge frâiele legate de belciuge petrecute prin nările a doi cai înşeuaţi

care, stând în picioare, alături unul de altul, liniştiţi, ocupă jumătatea stângă a plăcii.
în planul al doilea, la dreapta, între cele două personaje aşezate, se înalţă un copac unde au fost agăţate arcul şi tolba de săgeţi ale războinicului culcat.
Chipurile oamenilor au trăsături mongoloide, iar şeile sunt tipice pentru populaţiile de stepă, mai exact cele din zona Altai; obiectul aparţine artei scitice din regiunea orientală cea mai îndepărtată, aşa cum a fost adaptată şi interpretată de popoarele vecine. Se presimte aici un motiv folcloric. Este verosimil. Dar s-a dorit şi o precizare, într-o formă specifică pentru respectivul *Catalog:*
„[...] Şi mai pasionantă este interpretarea acestei scene, asupra căreia s-au aplecat G. Lâszlo şi M. P. Greaznov. într-adevăr, în anumite balade maghiare, în anumite legende scandinave şi germanice, dar şi în ciclurile bretone şi în folclorul francez, se întâlneşte frecvent motivul fetei răpite de războinicul călare, popasul lor sub un copac, cererea stăruitoare a cavalerului ca fata să-i «caute în cap», gest care o lasă dezonorată dacă mai apoi acesta o abandonează. Fiindcă mâna tinerei aşezată pe capul bărbatului culcat este mult mai mult decât un gest de afecţiune, ea simbolizează nunta frumoasei cu iubitul ei."
Mi-e teamă ca, în exactitatea lui, acest comentariu să nu fie un miraj. în cea mai mare parte a textelor occidentale, fata atinge capul călăreţului pentru a-1 scărpina sau a-1 căuta de păduchi, în semn de supunere devotată. Nu poate fi cazul şi aici. Dacă femeia ar fi „scotocit" părul bărbatului, s-ar fi uitat într-acolo, în loc să-şi ţină ochii ridicaţi şi să privească în direcţia cailor, şi mai cu seamă şi-ar fi făcut cu amândouă mâinile treaba. Bărbatul însuşi s-ar fi întors în aşa fel încât să-i ofere nu fruntea, ci cât mai mult păr şi, dacă i-ar fi cerut un astfel de serviciu, n-ar ţine o mână a femeii într-a lui.
Şi armele agăţate în copac sunt generos interpretate:
Herodot ne spune, într-adevăr, despre masageţii din Asia Centrală: „Fiecare îşi ia doar o singură soţie, dar toţi o posedă în comun [...] şi când un masaget simte nevoia de o femeie, îşi agaţă în faţa carului tolba cu săgeţi şi are legături cu femeia fără să fie deranjat" (I 216).
Placa nu sugerează nimic de felul acesta; nici vorbă de „legături" necesitând un semnal de indisponibilitate, un mod de a semnifica „intrarea interzisă". Tolba e agăţată în copac mai degrabă deoarece călăreţul, care avea să se culce pe partea stângă, a lăsat la vestiar un voluminos obiect metalic ce l-ar fi stânjenit foarte mult.
Pentru a rezuma, titlul dat în *Catalog* scenei respective, „Odihna războinicului", este mai corect decât comentariul. E vorba, într-adevăr, de un motiv

literar, însă familiar sciţilor şi inserat de aceştia, cu mici diferenţe, în diverse povestiri; iată aici un exemplu, notat, în urmă cu un secol, din folclorul oseti-nilor, descendenţi din sciţi. îl extrag dintr-o legendă foarte lungă şi întortocheată, publicată în *Sbornik svedenii o kavkazskih gorah* IX, 1876, II, pp. 35-64 (episodul se află la pp. 57-58).
în cursul unei expediţii, eroul Kaurbek a căpătat-o pe fiica Spiritului Apelor Don Bettyr şi a dus-o în cortul unchiului său Islam, tovarăşul lui de aventuri, căruia i-o încredinţează. Apoi pleacă iar, cerându-i lui Islam să-1 aştepte. De unul singur, dobândeşte încă trei fete: fiica hanului unei ţări pe care o scapă de nişte mari pericole, fiica Soarelui, propria sa logodnică, şi un fel de Andromedă smulsă din ghearele unui dragon. împreună cu ele se întoarce la unchiul lui, care s-a purtat bine cu fiica Spiritului Apelor. După bucuria regăsirii, cei doi hotărăsc să pornească înapoi, spre casa bătrânului Aslan, bunicul lui Kaurbek şi tatăl lui Islam. După o săptămână de mers, Kaurbek se îndepărtează de grup „pentru un scurt moment" şi, când revine, nu-şi mai găseşte decât logodnica, pe fiica Soarelui: Islam a plecat mai departe la drum cu celelalte tinere. Atunci, înainte de a încerca să-i ajungă din urmă, Kaurbek
adormi îndată, pe genunchii logodnicei, şi se cufundă în „somnul de erou" care ţinea, fără întrerupere, vreme de săptămâni întregi.
Providenţa avea nişte planuri sinistre: în timp ce Kaurbek doarme astfel, cei doi fraţi mai mari ai săi sosesc la faţa locului, nu-1 recunosc pe erou, îl ucid, îl taie în bucăţi şi-i iau fata. Povestea mai cunoaşte câteva relansări, dar se sfârşeşte cu bine. N-am citat-o decât pentru a oferi un exemplu osetin, adică scitic, cu privire la această „odihnă a războinicului", la acest somn în plin câmp, pe genunchii unei femei cucerite sau devotate. în textul de aici, eroul şi femeia sunt singuri, în vreme ce pe placa din colecţia lui Petru cel Mare ei au un însoţitor, după toate aparenţele un scutier; diferenţă pricinuită, fără îndoială, de intriga particulară de care este legat motivul. întrucât omul culcat de pe placă ţine ochii deschişi, nu este cu putinţă să ne dăm seama dacă se pregăteşte, dacă este chemat să beneficieze de „somnul eroului" care durează vreme de săptămâni întregi. Dacă da, înţelegem pentru ce respectivul amănunt, nefiind unul oarecare, ci unui epic şi miraculos, a fost imortalizat în aur de către un artist. Dacă nu, vom avea de-a face cu un episod de largă circulaţie, reţinut pentru popularitatea şi nu pentru singularitatea lui.

III. COPILUL MÂNCAT

Printre popoarele din Orientul Apropiat, tema festinului lui Atreu, a fiului servit în fiertură la masa tatălui, temă

ilustrată mai apoi în epopeea Ahemenizilor, se întâlneşte pentru prima oară într-o aventură atribuită uneia dintre efemerele colonii scitice din Asia Mică, despre care Herodot vorbeşte de mai multe ori, îndeosebi în I 73-74. Istoricul relatează cum Astyages, fiul lui Cyaxares, regele mezilor, ajunsese cumnatul lui Cresus, regele Lidiei. O răzvrătire, spune el, silind o trupă de sciţi nomazi să se refugieze în Media, Cyaxares capătă atâta stimă pentru ei, încât le încredinţa nişte copii pe care să-i înveţe, pe lângă limba lor, şi mânuirea arcului. Buni vânători, sciţii aduceau în toate zilele vânat la masa regală.
într-o zi se întoarseră însă cu mâinile goale, şi regele, mânios din fire, le făcu cele mai aspre reproşuri. Indignaţi, sciţii tăiară în bucăţi unul dintre copiii pe care îi aveau în grijă şi i-1 serviră regelui, spunându-i că e vorba de un animal vânat. Şi îndată emigrară în Lidia, pe lângă regele Alyattes. Cyaxares îi ceru înapoi. Lidianul refuză să-i predea pe jălbari. între cei doi regi se porni din această pricină un război căruia îi puse capăt minunea unei eclipse de soare — anunţată, de altfel, de către Tales din Milet. Impresionate deopotrivă, cele două tabere făcură pace. Alyattes îşi căsători fiica, soră a prinţului moştenitor Cresus, cu Astyages, fiul lui Cyaxares.
Fapt remarcabil, acelaşi motiv se regăseşte şi într-una dintre povestirile cel mai des notate în Osetia cu privire la nartul Syrdon, personaj ambiguu, indispensabil narţilor şi în acelaşi timp dispreţuit şi, în consecinţă, ostil. Iată prezentarea ei din *Narty Kajjytoe (Le Livre des Heros,* pp. 159-163). Furios din cauza unei jigniri, Syrdon a furat unica vacă a nartului Haemyts. Informat de către o vrăjitoare, Haemyts reuşeşte să descopere misterioasa casă subpământeană unde locuieşte Syrdon.
Syrdon nu era acasă. Nevasta şi copiii lui fură cuprinşi de spaimă la apariţia lui Haemyts. „Ce nenorocire! Cum de ne-a găsit?" Iar ceaunul era plin de carne. Hasmyts scoase nişte bucăţi; era vorba chiar de vaca lui... Atunci închise cu grijă uşa, le tăie gâtul nevestei şi copiilor, îi ciopârţi în bucăţi, îi aruncă în ceaun şi aţâţă focul. Apoi, săltând pe umăr ce mai rămăsese din vacă, duse carnea la ai lui. După care merse în Piaţa Mare, trecu pe lângă Syrdon, dar nu-i spuse nimic. Syrdon începu să râdă:
— Nu-i păcat, Haemyts, că altcineva se bucură de carnea vacii tale celei mari, în vreme ce tu stai aici, cu burta goală?

— Cine ştie, răspunse Haemyts. Cine mănâncă din carnea vacii mele va mânca, poate, din copiii lui.
Syrdon presimţi o nenorocire. Fără o vorbă, se ridică şi alergă la casa lui subpământeană. Dă buzna înăuntru, se uită în toate părţile; nimeni!
— Ce mai familie! Nu-i găseşti decât când e rost de benchetuială... Dar unde s-or fi băgat?...
Ia furca agăţată de ceaun, o învârte prin fiertură şi scoate bucăţi de carne: capul unuia dintre fii, piciorul altuia, mâna unui al treilea...
Povestea are o continuare. Syrdon scoate din cazan oasele alor săi. De mâna fiului mai mare leagă douăsprezece coarde — vinele ce ieşeau din inimile celorlalţi băieţi. Astfel a fost inventată prima *fcendyr (p^{c}andura* georgienilor), ale cărei sunete îi va captiva pe narţi şi îi va reconcilia cu Syrdon. De comparat cu făurirea primei *cithare,* din Imnul homeric către Hermes — către acel Hermes „cu numeroase feste, cu spirit ingenios" — care prezintă multe trăsături comune cu Syrdon al osetinilor. Hermes scoate măruntaiele dintr-o broască ţestoasă, aşază peste scobitura carapacei o piele de bou şi întinde deasupra ei şapte maţe de oaie. Imediat *după,* „cuprins de o poftă de carne", fura cincizeci de vaci din turma zeilor, frige două dintre ele pe care apoi se abţine, în chip ciudat, să le mănânce şi ale căror bucăţi le închină zeilor. Urmează cearta şi împăcarea lui cu Apolo, căruia îi cedează *cithara,* invenţia sa, şi leagă prietenie.

NOTA

Captivitatea şi eliberarea celor doi prieteni, fabricarea primului instrument cu coarde şi furtul boilor nu sunt primele corespondenţe aparte ce se pot nota între folclorul osetin şi singularităţile fabulei greceşti; cf. „Une Charila ossete", *Romans de Scythie...,* pp. 360-367; „Le brutal et le borgne" *(Esq.* 41), *La Courtisane...,* pp. 147-195.

69 *Costumul de război al ultimului Darius*

202

Indo-iranienii preistorici, şi de-acum şi indo-europenii, puneau într-o relaţie simbolică trei culori: alb, roşu şi albastru (sau albastru-închis sau negru sau verde) cu cele trei funcţiuni cosmice şi sociale — de suveranitate religioasă şi politică, de forţă războinică şi de prosperitate fecundă. Din India la Roma, mărturiile asupra acestei concepţii sunt numeroase şi, în Iran, un text din Bundahisn *o exprimă în mod limpede. Schiţa de faţă apare (1985) în* Melanges *dedicate memoriei lui Giuseppe Tucci.*

Există câteva ezitări de lectură şi de traducere, dar care nu schimbă cu nimic esenţialul. Textul a fost studiat de H.S. Nyberg *(Journal asiatique* CCXIV, 2,1929, „Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdeennes", pp. 230-231 şi 295, reprodus în *Acta Iranica* 16 = *Monumentum H.S. Nyberg* IV; 1975, pp. 112-113; cf. Geo Widengren, *Hochgottglaube,* 1938, pp. 207, 210, 247), de Zaehner,*Zurvan,* 1955,p. 337, şi deB.T. Anklesaria *(Zend Akasih, Iranian or Greater Bundahisn,* Bombay, 1956, pp. 36-39). Profesorii Philippe Bignoux şi Gherardo Gnoli au binevoit să reexamineze pentru mine această mărturie. După intervenţiile lor, a rezultat, cu un minimum de incertitudine, traducerea ce urmează. Scena se petrece pe vremea primelor începuturi ale creaţiei. Ohrmazd îmbrăcă un veşmânt alb *(paymozan î sped),* costumul sacerdoţiului *(brăh I ăsronlh),* fiindcă ştiinţa (sau

înţelepciunea) este întotdeauna cu preoţii, care o dau exemplu, de unde orice persoană s-a înălţat. Sarcina proprie lui Ohrmazd a mai fost şi aceea de a crea creaturile (fiindcă) ştiinţa (sau înţelepciunea) este cea care poate crea. Iată de ce îmbrăcă el uniforma savanţilor (sau a înţelepţilor), adică a sacerdoţiului *(brahmag I dănăgăn paymoxt [i] ast ăsronih).*

Vântul cel Bun *(Văi I Veh)* îmbrăcă un veşmânt de aur şi de argint, împodobit cu pietre preţioase, purpuriu *(argavăn;* Zaehner: „de culoarea copacului din Iudeea"), de toate culorile (Gignoux, *vasrang;* fie rezumând culorile metalelor, pietrelor şi purpurei, Gignoux; fie caracterizând în mod

special *argavăn* „purpură de toate nuanţele", Gnoli cu Nyberg), uniformă a funcţiunii războinice *(brahmag i artestărîh).* Fiindcă el înaintează în spatele vrăjmaşilor, ca să îl zdrobească pe agresor şi să protejeze creaţia. Fiindcă, aşa cum este spus, sarcina lui Văi e să îndure ceea ce (se va întâmpla) (Gignoux; „să alunge împotrivirea ce se află", Anklesaria) în cele două creaţii, în aceea pe care a creat-o Sfântul-Duh *(Spenăg-Menog)* ca şi în aceea pe care a înfăptuit-o Duhul cel Rău *(Gannăg-Menog),* astfel încât să pună capăt luptei, făcând să crească fără încetare creaţia lui Ohrmazd şi nimicind-o pe aceea a Duhului cel Rău.

Crea (începând) cu Timpul şi sfera (Gignoux; „firmamentul", Nyberg) (care este trupul) lui Zurvan cel cu lungă dominaţie, Soarta („ceea ce este acordat de către Baga", Gignoux). îmbrăcă un veşmânt albastru-închis *(axseri),* uniformă a agriculturii *(brahmag i văstaryosih),* a cărei sarcină proprie este să alimenteze bine lumea, aşa cum aceea a agricultorilor *(vastaryosăn)* este să cultive lumea şi să-i dea (roadele) la timpul dorit (Gignoux).

Principala anomalie a acestei prezentări este că ne-am aştepta să-1 vedem pe Ohrmazd însuşi îmbrăcându-se succesiv în alb, roşu şi albastru, pe măsură ce străbate de sus în jos cele trei caturi ale lumii şi, cu aceeaşi ocazie, exprimând cele trei funcţiuni. Or, la nivelul intermediar, nu mai apare el, ci Văi, delegatul său, care îi este substitut. însă abaterea în cauză nu schimbă cu nimic simbolismul culorilor.

Nu s-a băgat de seamă că acest simbolism este atestat şi în Persia Ahemenizilor, în chiar momentul când ea cade sub puterea lui Alexandru.

învingător la Granicos, Alexandru îşi duce armata spre Eufrat, pe o arşiţă cumplită şi peste pământuri pe care perşii le-au pârjolit sistematic, adoptând o tactică â la Kutuzov. îşi îngăduie totuşi câteva ocolişuri, lăsându-i astfel lui Darius răgazul de a concentra în faţa Eufratului o armată imensă: 100 000 de perşi, 60 000 de mezi şi numeroase contingente, inclusiv 30 000 de greci mercenari. Sub zidurile Babilonului, regele organizează o defilare a acestei mase de oameni, fiecare corp al armatei având însemnele lui. Regele însuşi participă, printre ultimele formaţii, precedat de „doryphores" al căror rol — *soliţi uestem excipere regalem* — este să-i scoată şi, fără îndoială, să-i păzească „veşmântul de funcţiune" pe care-1 poartă. Stă în picioare, într-un car înalt, de unde domină, observator şi ţintă, întreg câmpul de bătălie. Acest veşmânt este cu adevărat remarcabil (Quintus Curtius III, 3):

Cele două laturi ale carului erau împodobite cu statui de zei, făurite din aur şi din argint. Jugul era acoperit cu pietre preţioase şi purta două statui

de aur, mari de un cot, reprezentându-i una pe Ninus şi cealaltă pe Belus, între ele fiind aşezat un vultur de aur, cu aripile întinse, emblemă sacră.

Echipamentul regelui se distingea prin lux. Tunica era de *purpură,* cu o broderie *albă* în mijloc. Mantia, scânteind de aur, era împodobită cu doi ereţi tot din aur, şi care părea că se atacă unul pe altul cu lovituri de cioc. Purta o cingătoare de aur, în felul cum au femeile, de care fusese agăţat un iatagan, într-o teacă făcută din nestemate.

Diadema regală, căreia perşii îi spun „cidaris", era înconjurată cu o panglică *albastră* amestecată cu *alb.* îmbinarea acestor culori, într-o împrejurare atât de solemnă, când regele mobilizează cu siguranţă, înjurai său şi în sine, toate forţele materiale şi mistice de care dispune, nu poate fi întâmplătoare. Ea are un înţeles: purpureae *tunicae medium* albo *intextum erat, ... hoc* (= *regium capitis insigne)* caerulae *fascia* albo *distincta circumibat.*

Mitul din Bundahisn lămureşte simbolismul protocolului ahemenid. Regele, asemeni omologilor lui indian, roman, irlandez, realizează în sine sinteza celor trei funcţiuni şi, prin intermediul ei, asigură unirea, colaborarea celor trei părţi ale corpului social. în vreme ce albul este propriu anume preoţilor şi sacrului, roşul — combatanţilor şi forţei, iar albastrul — ţăranilor şi fecundităţii, regele le posedă, le exprimă, le garantează pe toate.

Distribuţia culorilor pe piesele costumului este şi ea instructivă. Roşul nu ocupă decât tunica, la fel cum străluceşte şi pe *paludamentum* al generalului roman, dar suprafaţa aceasta este cea mai întinsă, cea mai bătătoare la ochi, şi împrejurarea justifică predominanţa cu pricina: regele este aici în primul rând căpetenie războinică. Tot circumstanţa justifică şi suprafaţa redusă a culorii albastre: nu este momentul preocupărilor pentru prosperitatea paşnică. Singurul lucru surprinzător e locul — pe diademă — al acestei funcţiuni pe care ne-am aştepta s-o vedem aşezată simbolic dedesubtul celei roşii. Sunt posibile diverse explicaţii, însă prea ipotetice ca să prezinte interes (toate culorile simbolice trebuie să fie vizibile pe deasupra marginilor carului? în ciuda stării de război, scopul final al suveranului constă în a restabili şi a menţine prosperitatea în pace...?). Albul este dublu reprezentat, pe cap, firește, asociat cu albastrul, dar şi sub forma unei broderii în chiar mijlocul tunicii

purpurii: primatul funcţiunii suverane este astfel subliniat, laolaltă cu vocaţia ei de a le controla, a le pătrunde, a le orienta pe celelalte.
Să notăm în plus că anume pe mantia ce acoperă tunica şi pe centironul purtător de sabie există o abundenţă de aur, argint şi pietre preţioase. Această specializare din cea de-a doua funcţiune se reîntâlneşte nu numai cu textul din *Bundahisn,* ci şi cu imaginea pe care RgVeda o dă asupra războinicilor mitici

ce-1 însoţesc pe Indra — Măruţii, acoperiţi cu podoabe de aur, cu plăci de aur pe braţe şi pe piept (de ex., *RV* V 53,4; cf. *Mythe et epopee* I, pp. 72-73).
Interesul acestei întâlniri este dublu. Ea întăreşte teza domnului Gnoli, conform căreia religia Ahemenizilor nu era doar „învecinată" celei a lui Zoroastru ci, în pofida unor tăceri bizare şi dispunând de caracteristici proprii, era chiar aceea a lui Zoroastru. Pe de altă parte, autentificând valoarea simbolică a costumului lui Darius, ea ne asigură că perşii aveau o filosof ie a războiului „total" şi a rolului sintetic al regelui, care se observă într-o mare parte a lumii indo-europene. Ceva mai încolo în text (III, 8), Darius al lui Quintus Curtius o aşază într-o formulă. înaintea bătăliei, şefului mercenarilor greci, care îl sfătuieşte, cu drept cuvânt, să-şi constituie o rezervă strategică şi să nu-şi angajeze în luptă toate trupele o dată, Darius îi răspunde că nu poate proceda astfel fără să se abată de la tradiţia strămoşilor care întotdeauna şi-au expus şanselor războiului toate forţele reunite. în aceeaşi perspectivă, înţelegem mai bine de ce mama, soţia, fiul şi tezaurul regelui fac parte din armată: în jurul regelui tricolor se angajează corpul dinastic complet, în acelaşi timp cu întregul corp social.
în sfârşit, utilizarea personală pe care Marele Rege o dă celor trei culori simbolice determină observarea jocului lor în diversele ansambluri în care perşii le foloseau. De pildă chiar aici, în armata pe care Darius, de la înălţimea vehiculului său, o poate îmbrăţişa cu privirea. Apoi, conform lui Xenofon, într-un cortegiu al lui Cirus. Iată cum este prezentat cel din urmă *(Cyropedia* VIII 7,3, 11 şi urm.).
După o boală care era cât pe ce să-1 răpună, Cirus iese pentru prima dată, cu mare pompă, din palatul său, ca să meargă să aducă o jertfă în chip de mulţumire. Porţile se deschid. Se văd apărând succesiv victimele — tauri meniţi lui Zeus şi cai meniţi lui Helios; apoi două care albe, consacrate unul lui Zeus şi altul lui Helios; apoi, fără ca proprietarul divin să fie numit, un car ai cărui cai au învelitori de purpură; apoi oameni purtători ai Focului; în sfârşit, Cirus însuşi şi trupele lui.
Zeus este, în mod sigur, Ohrmazd (Ahuramazda) şi, conform unei *inter-pretatio graeca* uzuale, deşi foarte parţial justificate, Helios este Mi8ra. Amândoi se află în frunte, cu onoruri aproape egale. De altfel lor le-a adus, în principal, jertfele Cirus în timpul bolii şi tot lor le-a adresat o rugăciune care, prin intermediul lui Xenofon, capătă tonul şi stilul moralizator al testamentului săpat în piatra de pe mormântul lui Darius. Or, aceşti doi „suverani" sau aceşti moştenitori ai acelora care în India vedică au devenit perechea Varuna şi Mitra sunt caracterizaţi prin culoarea albă. Totuşi ordinea carelor lor implică inegalitatea care era de aşteptat în ţara mazdeeană, iar caii lui Mi0ra, opuşi taurilor
lui Ahuramazda, amintesc de faptul că *Mitra indo-iranian a condus la Mi6ra dintr-un *Yast* unde acesta se arată nu mai puţin războinic decât suveran.
Regretabil că acel car cu învelitori de purpură este anonim. Regretabil şi că albastrul-închis nu figurează în tablou. Dar în privinţa acestui al doilea punct, putem socoti că, în acea împrejurare, ţinutul celei de-a „treia funcţiuni" îndreptăţite să apară ar fi fost, mai curând decât agricultura, medicina, cu sau fără 8rita ori Oraetaona, care nu reclamă un simbol colorat.
Carul purpuriu şi fără proprietar numit trimite la o caractersitică a defilării armatei lui Darius, la care va trebui acum să ne întoarcem (Quintus Curtius, III 3). în frunte merge Focul sacru, cu magii şi cu trei sute şaizeci şi cinci de tineri îmbrăcaţi în purpuriu; întrucât este vorba de o armată ce porneşte la luptă, în chip firesc roşul se află în avangardă. înaintează apoi carul lui Iupiter, tras de cai albi, urmat de „bidiviul Soarelui", din nefericire fără precizarea învelitorii. După ei vine un grup enigmatic: zece care bogat încrustate cu aur şi nestemate. Abia după aceea începe defilarea corpurilor militare, a cărei deschidere o face cavaleria a douăsprezece neamuri şi zece mii de Nemuritori, şi este urmată de carul-castel al regelui, însoţit de curtea sa. Ce sunt cele zece care? Nu poate fi vorba de o etalare de bogăţii, care nu şi-ar avea rostul aici. Este, cu siguranţă, un grup de care omogene, cu semnificaţie religioasă, dar şi aici anonime. Judecând după locul pe care-l ocupă, în urma „zeilor suverani", între calul de curse al lui MiOra şi cavaleria ce va juca un mare rol la Arbella, ne aşteptăm la o valoare războinică. N-ar fi oare cazul? Numărul „zece", nefolosit nici în ritualurile, nici în miturile iraniene, este tocmai cel ce organizează, în Avesta, o reprezentare importantă a „celei de-a doua funcţiuni": zece sunt incarnările sau manifestările succesive ale adjunctului tehnic al lui MiSra, zeul Victoriei, VaraGragna, amănunţit relatate într-un întreg Yast. în orice caz, este de remarcat că ele ocupă în armata lui Darius acelaşi loc ca şi carul purpuriu în cortegiul lui Cirus şi sunt, ca şi acesta din urmă, anonime, de parcă Xenofon şi Quintus Curtius ar fi renunţat să numească o figură divină atât de anevoie de transpus în mitologia greacă; Heracles care, prin alte părţi, îi va corespunde lui VaraGragna, nu convenea aici nici purpurei, nici analizei zecimale.
Este amuzant să notăm că, utilizând un alt simbolism al culorilor, cel al Albaştrilor şi al Verzilor — ieşit, de

altfel, dintr-un simbolism roman trifunc-ţional —, un împărat bizantin a realizat o sinteză comparabilă în principiul ei cu aceea a lui Darius. în 837, când Teofil şi-a celebrat triumful luând el însuşi parte la deschiderea unei curse, alerga într-un car *alb* şi purta culoarea *Albaştrilor,* „alianţă vădit imperială", abandonând *verdele* „singura culoare ce reprezenta cu adevărat poporul" (Gilbert Dagron, *Naissance d'une capitale,* Paris, 1974, p. 363 şi n. 4).
206
207

70 *Alexandru si mandatul ceresc*

Ne uimeşte uneori uşurinţa cu care cei mai înalţi funcţionari ai Imperiului persan au abandonat cauza ultimului Darius şi s-au pus sub ordinele învingătorului său. Să fie la mijloc o lipsă de loialitate, dacă nu şi de patriotism? Cum să înţelegem faptul că un întreg popor, alături de conducătorii lui, a comis păcatul de drauga *pe care cel dintâi Darius îl stigmatizase atât de bine în inscripţiile lui?*
Asta înseamnă să uităm că, în Iranul de odinioară, domnea despre putere o concepţie ce aminteşte de doctrina chineză despre mandatul ceresc: o dinastie este legitimă, subzistă, doar atâta vreme cât Cerul păstrează ordinul misiunii pe care i-a încredinţat-o în persoana primului reprezentant. Dacă mandatul îi este retras reprezentantului actual, sentimentul public nu va merge împotriva indicaţiilor date de instanţele superioare; nenorocirile, eşecurile militare sau politice în serie sunt semne sigure că Cerul şi-a ales un alt locotenent pe lângă oameni; poporul, ierarhia socială, masa funcţionarilor, înşişi cei în cauză percep schimbarea de atitudine şi i se conformează.
Iranul mazdeean şi-a făcut, despre acest mandat celest, o imagine precisă: *^aranah,* ce pare să conţină în numele său, în pofida a tot ceea ce s-a spus, soarele sau cerul luminos (vedică *svăr;* avestică *hvar-,* tema x^{v}*an-)* este un semn sensibil care îl însoţeşte, care chiar îl desemnează pe suveranul terestru agreat de suveranul celest; cu privire la ultimul punct, trimitem la buna expunere a domnului Jacques Duchesne-Guillemin, „La royaute iranienne et le *X^ardnah", Iranica (Ist. Univers. Orientale),* 1979, pp. 375-388. Un *Yast* celebru din Avesta, XIX 45-97, a dezvoltat un mit căruia am încercat undeva *(Mythe et epopee* III[3],1951, pp. 24-27 şi 37) să-i dovedesc autenticitatea şi antichitatea prin comparaţie cu fapte irlandeze şi romane. Iată rezumatul lui.
După ce îi scăpase regelui Yima, vinovat de păcatul trufiei şi de acum înainte sortit unui sfârşit nenorocit, *)Carsnah-x* este disputat, din generaţie în generaţie, de reprezentanţii Sfântului Duh de o parte şi cei ai Duhului cel Rău
de alta. După o primă competiţie, rămasă fără rezultat, care a opus Focul divin demonicului Dahâka, *X^arznah-uX* se umflă şi se îndreaptă spre lacul mitic Vourukasa.
îndată Apam Napăţ cu repezi cai îl prinde, Apam Napăţ cu repezi cai îl vrea: *,JCar3nah-u* inacccesibil o să-1 prind (o să-1 duc) pe fundul acestui lac adânc, (o să-1 pun) pe fundul adâncilor mări."
Acest Apgm Napăj, „nepotul, descendentul Apelor", este un spirit originar, de-acum indo-iranian (vedică, Apăm Napăt), incarnând „focul în apă" — focul care, în chip misterios, îi dă apei în aparenţă inerte sau neutre puterile de viaţă şi de fecunditate pe care ea le transmite, de pildă, plantelor şi altor creaturi — şi fiind cu aceeaşi ocazie un soi de paznic al apelor împotriva necredinciosului sau profanului *(Mythe et epopee* III[3], pp. 21-24).
Astfel confiscat de Apam Napăt, în ape, propriul său teritoriu, şi conform unei decizii a lui Ahura Mazdă, *^aranah-ul* devine obiectul, semnul pe care încearcă să-1 scoată din apă toţi cei ce aspiră să ocupe rangul de odinioară al lui Yima: suveranitatea asupra celei mai sfinte părţi a lumii, Iranul. Versetele 55-97 enumera astfel prinţii care, uneori cu succes, alteori cu un eşec ruşinos, s-au dedat acestui „pescuit de *X^ar^nah".* Bunii arya, cei aleşi, siguri de mandatul lor ceresc, îl extrag din apă fără efort, dar tentativele indigenilor şi ale străinilor rămân fără rezultat. Eşecul turanianului demonic Frahrasyan este descris în amănunt: de trei ori acesta se cufundă în apa sfântă şi de trei ori *ICar^nah-ul* îi scapă, deschizând (orizontal? Sau mai degrabă vertical?) o scurgere, un buzunar unde se refugiază. Pornind din lacul mitic, *X^aranah-ul* a urcat în susul unui râu, Haetumant, ajungând la Seistan (modernul Hilmand?).
Iranul Ahemenizilor cunoştea această reprezentare, cu repertoriul de legende, cele din Avesta sau altele analoage, care îi asigurau prestigiul. La ea face aluzie ultimul Darius însuşi când, după primele dezastre, îi spune eunucului care i-a adus vestea că soţia sa, capturată de Alexandru, a murit la naştere (Plutarh, *Alexandru* 30, 8): „De n-ai trecut şi tu de partea macedonenilor o dată cu Norocul perşilor (ueTd rnc napouTv Tu'xiic)..." Apoi, când o mărturie neîndoielnică îi confirmă că Alexandru s-a purtat cavalereşte cu nefericita regină, el exprimă o uimitoare dorinţă: „Zei ai familiei mele şi ai regalităţii, dorinţa mea cea dintâi este să-mi daţi putinţa de a ridica înapoi imperiul perşilor şi a-1 lăsa mai departe în starea bună în care l-am primit [...]; dar dacă a sosit vremea fatidică a ostilităţilor divine şi a marii schimbări care va pune capăt suveranităţii persane, atunci nici un alt bărbat în afară de Alexandru să nu se aşeze pe tronul
209

lui Cirus." Iată, adaugă Plutarh, evenimente şi cuvinte despre care vorbesc majoritatea cronicarilor.
Nu numai regele îşi interpreta nenorocirile şi exprima, în legătură cu ele, cauzele şi consecinţele mistice. Supuşii

săi din toate provinciile cunoşteau şi ei doctrina. înţelegeau că mandatul ceresc al Ahemenizilor lua sfârşit şi se resemnau. Câţiva chiar în Asia Mică. Astfel cred că trebuie interpretat miracolul care — la puţină vreme după prevestirea pe care Alexandru, învingător la Granicos, şi-o făcuse lui însuşi tăind cu sabia „nodul din Gordios" — anunţa limpede transferul puterii regale: „Există în Licia, spune Plutarh *(ibid.,* 17,4) un izvor în apropiere de oraşul Xantos. Se spune că atunci a ieşit din matcă şi a aruncat afară de pe fundul albiei o tăbliţă de bronz purtând o inscripţie cu litere arhaice, care anunţa că suveranitatea perşilor avea să se sfârşească, nimicită de greci."

Ne aflăm în Licia, lângă Xaatos, unde faimoasa inscripţie trilingvă, recent descifrată, ne arată în acţiune un şef local grijuliu faţă de autonomie, dacă nu chiar faţă de independenţă, dar „gândind" în categoriile iraniene. Doctrina *^aranah-uM* a fost supusă aici unei interesante adaptări: semnul ce materializează mandatul ceresc este bine ascuns mai întâi în ape, în apele subterane, şi iese din ele, de unul singur, pentru a trece de la cel căzut la cel nou ales şi pentru a-i informa, pe unul şi pe celălalt, despre schimbare. Dar semnul însuşi a suferit o curioasă transformare.

Doctrina *^armah-ului* era, în mod cert, anterioară adoptării de către perşi a scrierii cuneiforme, şi aceştia rămăseseră, fără îndoială, credincioşi reprezentării iniţiale, simbolice: *^aranah-ul* trebuia să fi fost pentru ei un semn produs de foc, mitic, care păstra ceva din sensul luminos inclus în radicalul numelui său. La licieni, pentru care nu era moştenit dintr-o tradiţie naţională şi care dispuneau de un alfabet accesibil tuturor, *^aranah-ul* a fost înlocuit cu o tăbliţă cu inscripţie anunţând limpede, nominal, înlocuirea dinastiei ahemenide cu o suveranitate grecească.

Nu cumva o altă metamorfoză raţionalizată a *X^annah-ulm* a inspirat şi o legendă persană pe care domnul R.A. Nicholson, *studiosus* al materialului din Britannia, a comparat-o deja cu un episod din *Mort Artu* şi pe care domnul Kurt Wais a utilizat-o de curând la paginile *A\-A2* ale articolului său „Uber themen-geschichtliche Zusammenhänge des versenkten Schwertes", *Germanischroma-nische Monatschrift* 26, 1976, pp. 25-53, unde a discutat inexact apropierile făcute recent de domnul Joel Grisward între sabia lui Arthur şi cele ale lui Roland şi Batradz? în povestirea persană nu este vorba de nici o sabie, şi singurul element comun cu legendele occidentale îl reprezintă un motiv aplicabil uior situaţii diverse: mandatarul infidel, care nu izbuteşte să-şi înşele mandantul, fiindcă obiectul ce i-a fost încredinţat are nişte însuşiri pe care omul nu le

cunoaşte. Iată această povestire, preluată de la un autor persan din veacul al Xll-lea şi pusă, la persoana întâi, în gura lui Abu Bakr Warraq (după Wais, *op. cit.;* cf. aici mai sus, p. 192, moartea lui Batradz):

Şeicul Muhammed ibn Aii este fratele vestitului Khidr, care a scăpat pentru totdeauna de moarte şi trăieşte în invizibil. Acest şeic are anumite scrieri preţioase şi-i porunceşte tovarăşului său Abu Bakr să meargă să le arunce în Oxus. Abu Bakr hotărăşte să le păstreze, fiindcă teosofia conţinută de ele îi stârneşte curiozitatea. Astfel că le duce acasă şi-i spune stăpânului că şi-a îndeplinit misiunea. „Ce-ai văzut atunci?" întreabă şeicul. „Nimic", „înseamnă că n-ai făcut ce ţi-am poruncit. Mergi şi, de data asta, aruncă-le în apă." Abu Bakr se resemnează şi, când aruncă scrierile, apa râului se trage în lături, iar pe fund apare un sipet în care acestea cad. Sipetul se închide, şi râul îşi reia curgerea ca mai înainte. La întoarcere, trimisul îl roagă pe şeic să-i explice minunea. „Am compus despre doctrina sufită scrieri pe care mintea omenească nu le poate înţelege. Fratele meu Khidr-ul mi le-a comandat. La porunca lui, un peşte a adus sipetul, iar Alah le-a comandat apelor să-1 poarte până la fratele meu."

Scrieri preţioase ascunse în ape şi purtate de ele către singurul cititor care să poată şi să trebuiască să le aibă: aduse dinspre suveranitate spre înţelepciunea religioasă, sunt semnalmentele *X^cmnah-ulm* care, şi el, refuzându-se celor nedemni de dânsul, nu se lasă scos din ape decât de cel chemat s-o facă ori iese singur pentru a-1 întâlni. Concepţia asupra apelor este aceeaşi ca despre reţeaua avestică a râurilor şi a lacului Vourukasa: ele comunică toate în chip misterios, şi obiectul nesfârşit de preţios trece de la unele la altele.

Conform unei explicaţii ce urcă până la Darmesteter, numele petrolului, acela de „foc lichid", adoptat de greci sub forma de va(f>9a, indeclinabil, ar fi un derivat din Napăţ şi ar evoca spiritul avestic, deja indo-iranian, *Apqm Napăţ* „nepot sau descendent al Apelor", care este „focul din apă"; purtaţi de cuceririle lor până la ceea ce e astăzi complexul petrolier al Irakului, iranienii vor fi fost frapaţi de analogia dintre acest fenomen şi reprezentarea lor mitică. Dacă acceptăm respectiva etimologie, este seducător să vedem în Plutarh, *Alexandru* 35, o altă utilizare, mai mult fidelă mitului, a temei *^arsnah-uM,* semn al mandatului pe care Apam Napăţ îl păstrează în ape şi nu-i „dă drumul" sau nu-1 trimite decât pentru regele agreat de Cer.

Alexandru este definitiv şi aproape în întregime învingător. Proclamat rege în Asia, aduce magnifice jertfe zeilor şi le împarte prietenilor şi celor dintâi care

i s-au alăturat bogăţii, palate şi titluri (34,1). Apoi îşi vizitează noile domenii şi mai întâi Babilonia.

Ceea ce îl uimi cel mai mult fu, în Adiarben, vârtejul de foc ce ţâşneşte întruna ca dintr-un izvor şi curgerea de *naphtha,* atât de abundentă, că alcătuieşte un fel de mlaştină nu departe de vâltoare. Substanţa aceasta, care în toate celelalte privinţe seamănă cu asfaltul, este atât de sensibilă la foc, încât, chiar înainte să fie atinsă de flacără

şi doar prin efectul radiaţiei de lumină pe care o emite, aprinde adesea aerul ce o desparte de flacără.
Ca să arate natura şi puterea acestei substanţe, barbarii răspândiră un strat subţire pe drumul ce ducea la reşedinţa regelui. Apoi, la căderea nopţii, mergând la un capăt al şuviţei, îşi apropiară torţele de locurile umezite. Abia se aprinseseră primele porţiuni, că focul se şi întinse până la capătul celălalt, într-o nimica de vreme, cu iuţeala gândului, şi drumul nu mai fu decât o dâră de lumină.
Indigenii dispuneau şi de alte locuri pentru a face demonstraţia. Dacă însă au ales să ducă „focul din apă" drept de la izvorul lui la reşedinţa noului stăpân al Iranului, nu era oare acesta un mod de a-1 recunoaşte drept destinatarul legitim al semnului produs de foc al suveranităţii pe care *Apqm Napăţ,* eponim al lui *naphtha,* îl păzeşte pe fundul apelor? Dacă aşa stau lucrurile, scena ce urmează focului de artificii s-ar putea să nu fie o cruzime gratuită, ci traducerea naivă a unei declaraţii din partea indigenilor: ofiţerii lui Alexandru ung cu *naphtha* un fel de bufon care-i însoţea şi-1 fac să ardă atât de rău, spune Plutarh, încât omul rămase infirm. Nu este vorba oare de însuşi tipul „nedemnului", pentru care *Warmah-ul* e la fel de periculos pe cât e de docil şi util celui „demn"? Astfel nefericitul măscărici va fi jucat rolul care, în Avesta, i-a revenit lui Dahâka şi lui Fraiirasyan — şi imprudentului Boand din legenda irlandeză paralelă *(Mythe et epopee* II[3], 1981, pp. 21-38).
212

71

Note asupra ideologiei perşilor, după Herodot

De buna seamă, dând ascultare obişnuitei sale curiozităţi, Herodot se informase cu privire la religia şi ideologia perşilor. Trebuie aşadar să-i luăm în serios spusele pe această temă. Dar, în mod vădit, nu întotdeauna a înţeles ceea ce auzea şi ceea ce nota, poate fiindcă deţinătorii respectivelor cunoştinţe nu erau la fel de dispuşi precum aceia ai altor „barbari", sciţi, traci îndeosebi, să-l lămurească pe indiscret, poate şi fiindcă anumite concepţii, anumite clasificări erau în prea mare măsură străine repertoriului său grecesc pentru ca el să le asimileze complet. Trebuie să-i fim însă recunoscători că a consemnat reprezentări (I) sau norme de morală (II) care, în formularea dată de el, pot părea fie banale, fie idealizante — într-un fel „umplutura" ţinând loc de informaţie „ adevărată " — dar ale căror atestări în texte pehlevi dovedesc că toate acestea reflectă trăsături autentice şi caracteristice.

I. DIVIZIUNILE LUMII

Citim, la capitolul 34 din cartea a patra:
Neamurile vecine sunt cele pe care le preţuiesc cel mai mult, după ei înşişi, bineînţeles. Apoi cele de la graniţele acestor vecini. Reglându-şi astfel stima proporţional cu distanţele în raport cu ei, fac caz cel mai puţin de popoarele cele mai îndepărtate. Asta le vine de la faptul că, socotindu-se în toate cele de un merit superior, cred că restul oamenilor nu are legătură cu virtutea decât sub motivul apropierii de ţara lor şi că aceia care sunt cei mai depărtaţi sunt şi cei mai răi.
Desigur că, pretutindeni, interesul pe care un popor îl manifestă faţă de restul omenirii se diminuează pe măsură ce, devenind mai îndepărtată, aceasta
213

este mai puţin cunoscută, mai puţin accesibilă. De n-ar fi fost vorba decât despre aşa ceva, neîndoielnic că Herodot n-ar fi consemnat un fapt atât de obişnuit. Dar aici avem senzaţia unei doctrine. Persia, virtuoasă, în posesia religiei celei bune, se află în mijlocul unui sistem de compartimente concentrice, din ce în ce mai puţin limpezi. Ne gândim deci la o concepţie fundamentală a zoroastris-mului, atestată, cu unele variaţii, atât în Avesta, cât şi în scrierile pehlevi ce rezumă, sub respectivul aspect, cărţile pierdute — aceea a fa'svar-ului (avestică *karsvar)* sau diviziunile lumii. Iată ce spune despre asta Arthur Christensen, *Les Types du premier homme et du premier* ro/, **I, 1917, pp. 117—118.** Există mai întâi o formă cosmică a tradiţiei; aici *kisvar-ul* central, *X'aniras* fa vestică *Tanirata),* închide toată lumea cunoscută, pe care o înconjoară oceanul Vourukasa; celelalte *kisvar-uri* erau lumi fabuloase şi inaccesibile oamenilor.
Dar mai există şi o formă terestră, geografică, şi aceasta, în ciuda a ceea ce sugerează Christensen, este probabil mai veche, dacă judecăm prin comparaţie cu alte popoare indo-europene:
a fost identificat cu Asia anterioară (Iran, Mesopotamia, Siria etc.) care, în antichitate şi în evul mediu, dincolo de vicisitudinile istoriei politice, alcătuia un ansamblu din punctul de vedere al economiei politice şi al vieţii intelectuale; iar celelalte *kisvar-uri* nu mai sunt lumi mitice, ci ţinuturi terestre necunoscute sau puţin cunoscute. Am dat, în *Mythe et epopee* II, pp. 252-253, unele motive de a se considera că divizarea în şapte *kisvar* — unul central, şase periferice — se născuse, prin dedublarea a doi dintre termeni, dintr-o divizare în cinci, cunoscută în Vede şi în literatura irlandeză. Conform cu *Bundahisn,* cele şase *kisvar* periferice sunt împărţite între patru Orienturi: unul la est şi unul la vest, dar două la nord şi două la sud.
Se pare că perşii lui Herodot erau mai puţin generoşi decât redactorii *Bundahisn-ului:* nu se admiteau în diviziunea centrală decât pe ei înşişi, în vreme ce *X^aniras* binevoieşte să le includă, alături de Iran, şi pe celelalte popoare remarcabile din Orientul Apropiat — pe care perşii le admiteau doar cu un grad ridicat, însă

inferior, de virtute, şi asta numai sub motivul proximităţii lor.

II. IERTAREA CRIMEI UNICE

Printre obiceiurile, proprii perşilor, pe care Herodot consimte să le aprobe se poate citi şi următorul (I 137): Legea nu îngăduie nimănui, nici măcar regelui, să execute un om din cauza unei singure greşeli ((nfjc CUTITIC eiveiccv), nici vreunui persan să aplice unui sclav de-al său o pedeapsă ireparabilă pentru o singură greşeală, (em nifj aiTifj). Numai dacă, după o examinare plină de chibzuinţă (Xoyiod|ievoc), se dovedeşte că greşelile servitorului sunt mai numeroase şi mai considerabile decât meritele lui (vnroupyTpaTa) atunci stăpânul să dea frâu liber mâniei sale (TU *Qv[iiS*

214

O legendă zoroastriană are drept bază cele două reguli şi nimic altceva: iertarea greşelii unice, aprecierea bilanţului global. H.S. Nyberg a tradus-o şi a publicat-o sub titlul „Legenda lui Karasâspa", foarte condensată dar completă, după cartea a IX-a din *Denkart* (rezumând un text avestic pierdut) şi mai detaliată dar cu finalul amputat, după unul dintre Rivayât-ele pehlevi ce reprezintă continuarea lui *Dătăstan îDenik* (reluat în *Monumentum* H.S. Nyberg IV = *Acta Ironica,* 1975, pp. 245-252).

în epopeea iraniană, Ksrasăspa este eroul celei de-a doua funcţiuni prin excelenţă *(Mythe et epopee* II, pp. 139-142,285-252). Asemeni lui Heracles, a colindat lumea noastră eliberând-o de mai mulţi monştri; şi totuşi, pe lumea cealaltă, sufletul lui este expus chinurilor Infernului. Dar, întrucât Zoroastru declarase că din toate punctele de vedere el era cel mai bun, Ohrmazd îi evocă sufletul pentru un fel de proces în recurs. Karesăspa pledează. El enumera în chip convingător serviciile pe care le-a adus lumii: a ucis demonul cornut (Sruvar) ce devora oameni şi cai, 1-a ucis pe Gandarv cel care înghiţea dintr-o dată câte douăsprezece provincii, i-a ucis pe uriaşii hoţi, a îmblânzit Vântul care se lăsase sedus de demoni; în viitor, la sfârşitul timpurilor, îl va distruge pe Dahăk cel dezlănţuit. După reamintirea fiecărui merit, îi spune lui Ohrmazd: „De n-aş fi făcut asta, Ahriman ar fi ajuns stăpânul creaţiei tale." Dar, de fiecare dată, neînduplecat, Ohrmazd răspunde: „întoarce-te de unde ai venit, eşti un ticălos în ochii mei, fiindcă mi-ai ucis fiul, pe Foc, *ce-t ătaxs i man pus zat."*

în calitate de războinic şi în conformitate cu o schemă ce urcă în timp, fără îndoială, până la indo-europeni *(Mythe et epopee* I, prima parte), Karasăspa era expus la comiterea a trei păcate, meritând astfel, progresiv, tot conform ideologiei indo-europene, dizgraţia sau moartea. Dar aici se pune tocmai problema că n-a comis decât unul; considerabil, dar unic: acela de a fi bătut *(Denkart),*

215

ucis *(Rîvayăt)* fiinţa eminamente sacră care este Focul. Ohrmazd se încăpăţânează în hotărârea lui, în ciuda plânsetului tuturor *yazata* ai creaţiei spirituale şi ai creaţiei materiale *(yazdăn imenokăn u yazdăn i getikăn),* în ciuda intervenţiei energice a lui Gosurun, Sufletul Boului, un fel de suflet al lumii, care depune mărturie despre serviciile aduse de Karasâspa. Focul, pe de altă parte, îşi reafirmă plângerea şi se opune oricărei iertări. în cele din urmă Zoroastru intervine şi el, cerându-i Focului să „ierte o singură dată", *hakanen găh,* şi Focul iartă; Kgrasăspa intră în paradis, Garodmăn.

Zoroastru s-a mărginit să reamintească dubla regulă a perşilor lui Herodot: nu trebuie pedepsit cel ce a păcătuit „o dată"; trebuie să cântărim laolaltă meritele şi greşelile. Nu numai reclamantul, Focul, ci şi Ohrmazd însuşi au fost nevoiţi să cedeze, deoarece, aşa cum spune Herodot, aceste obligaţii li se impun tuturor, până şi regelui. Consecinţă: se spune câteodată că Herodot îi idealizează pe perşi sau nu consemnează despre ei decât concepţii, reguli morale fireşti, cel puţin comune popoarelor civilizate. Apropierea precedentă arată că, sub această aparenţă, pot exista specificări realmente naţionale.

72 *Herodot şi urcarea pe tron a lui Darius*

216

^

Reflecţiile care urmează au fost publicate în 1984, în volumul Acta Iranica *oferit ca omagiu domnului Jacques Duchesne-Guillemin* (Orientalia, J. Duchesne-Guillemin emerito oblata = Hommages et opera minora, *voi IX). Ele sunt inseparabile de cele reunite în* Schiţa *precedenta.*

Herodot povesteşte amănunţit (III 67-87) cum Darius, fiu al lui Istaspe, a oţinut conducerea imperiului întemeiat de Cirus şi mărit de Cambyse. La început, el nu este decât cel de-al şaptelea dintre conjuraţii care au descoperit că Smerdis, cel ce luase puterea mai înainte de moartea lui Cambyse, este nu Smerdis fiul lui Cirus, pe care de fapt Cambyse îl ucisese în taină, ci un alt Smerdis, un mag care, informat despre crimă, uzurpase identitatea defunctului prinţ. Complotul răzbunător reuşind iar perşii primind această operaţie de salubritate publică cu atât mai bine cu cât magii proveneau din Media, nu le mai rămâne învingătorilor decât să dea în mod paşnic patriei lor o conducere.

Până la acest punct, marea inscripţie de la Behistun 1-a confirmat, în liniile esenţiale, pe istoricul grec; chiar Darius vorbeşte aici despre falsul Smerdis şi despre cei şase perşi care i-au dat ajutor lui însuşi să cureţe locul de el. Le dă şi numele, în care recunoaştem, cu o singură excepţie, originalul celor şase nume transcrise în greceşte

de Herodot. Urmarea a părut însă ceva mai suspectă.
Cei şapte — dintre care doar trei vor face propuneri — încep prin a delibera asupra regimului ce se cuvine a fi stabilit (80-83): democraţie conform lui Otanes, oligarhie conform lui Megabyze, monarhie conform lui Darius. Cinci se raliază părerii celui din urmă. Singur Otanes îşi apără doctrina şi se retrage din joc, dar, în schimbul unor onoruri deosebite şi al unei uimitoare promisiuni de independenţă, dă asigurări că nu va face nimic pentru contracararea viitorului rege.
într-o a doua etapă, cei şase convin asupra unei metode obiective de a-1 desemna dintre ei pe acest viitor rege (84-87). Va fi ales acela al cărui cal are să necheze cel dintâi la răsăritul soarelui. Scutierul lui Darius foloseşte un şiretlic. Herodot notează două variante în acelaşi sens. Conform cu cea dintâi,

în timpul nopţii, scutierul duce, în cartierul mărginaş unde va avea loc competiţia, iapa pentru care calul stăpânului arată cea mai mare slăbiciune. O închide şi o leagă, apoi pune armăsarul să treacă de mai multe ori încolo şi încoace pe lângă acel loc, iar la sfârşit îi îngăduie s-o gonească. în zori, candidaţii vin călare la locul de întâlnire şi, fără a se despărţi, încep să colinde suburbia, aşteptând arbitrajul zeilor. Când ajung aproape de locul unde se găseşte iapa, calul lui Darius se năpusteşte nechezând. După cealaltă variantă, iapa nu părăseşte herghelia. Scutierul se mărgineşte să-şi impregneze o mână cu parfum erotic, frecând-o pe iapă în locul potrivit; până la venirea zorilor, îşi ţine mâna vârâtă în şalvari; la răsăritul soarelui, în clipa când caii fac primul pas, scoate mâna şi o apropie de nările armăsaruLui care nu se lasă rugat ca să „sforăie şi să necheze". Imediat ceilalţi concurenţi descăleca şi se prosternează dinaintea lui Darius, conferindu-i titlul de rege.
Oare din ce motive cele două scene să nu-i fi deranjat pe comentatori? Wolf Aly, care a întocmit un bilanţ incomplet dar bogat al temelor folclorice folosite de Herodot, a înscris, pe bună dreptate, cea de-a doua scenă în cuprinzătorul dosar al semnelor solicitate şi primite la răsăritul soarelui *(Volks-märchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen,* ed. a 2-a [Ludwig Huber], 1969, pp. 104—105); în numeroase povestiri, de exemplu, succesorul unui rege defunct a văzut, cel dintâi, către apus, graţie unui aranjament ingenios, reflexele luminii dinspre răsărit. Dar Aly nu a propus nici o paralelă la forma anume de viclenie imaginată de către scutier. Doar a notat că, dacă în cazul lui Darius semnul solicitat se referă la un cal, faptul acesta apare, de bună seamă, în virtutea importanţei recunoscute a respectivului animal în societăţile iraniene antice.
Ar fi putut aminti că, în conformitate cu tratatele rituale vedice, calul joacă, într-adevăr, un rol esenţial în cel puţin două dintre cele trei mari ritualuri regale, *vâjapeya* şi *asvamedha.* în cel de-al doilea, calul îl desemnează, în fond, pe regele suprem: vagabondând liber timp de un an, fără a fi ucis sau capturat, calul îşi califică posesorul pentru a îndeplini aducerea de jertfă a cărui victimă va fi chiar el. în primul ritual, stilizat, regele sacrificator este câştigătorul unei întreceri, de altfel trucate, a carelor trase de cai. în povestirea lui Herodot este vorba, într-adevăr, de o competiţie a cailor, însă victoria învingătorului nu se datorează însuşirii ce reprezintă în chip firesc valoarea acestuia — iuţeala; el nu e solicitat decât să necheze cel dintâi.
în legătură cu asta, Franz Rolf Schroder a notat că, o dată cel puţin, ritualul pregătirii calului destinat pentru *asvamedha* acordă importanţă nechezatului său *(„Ein altirischer Kronungsritus und das indogermanische Rossopfer",* Zeitschrift fur celtische Philologie, XVI, 1927, p. 310). Apropierea este mai

interesantă decât pare. înainte de a fi slobozit în vederea vagabondajului de un an, animalul devine obiectul a cincizeci de oblaţiuni care însoţesc incantaţia referitoare la glasul lui, la nări, la felul de a se mişca, la atitudine. Iată-le pe cele dintâi (Paul-Emile Dumont, *L'asvamedha,* 1927, pp. 29-30 §§ 111-119):
Strigătului *him, svăhă (binecuvântare)!* Celui consacrat prin strigătul *him, sv.!* Celui care nechează, *sv.!* Nechezatului, *sv.!* Celui care fornăie, *sv.!* Fornăitului, *sv.!* Mirosului, *sv.!* Celor ce sunt adulmecate, *sv.!*
Din verbul prezent în versul al doilea reiese că această incantaţie şi, în virtutea paralelismului, întreaga serie de incantaţii, în loc să îl consacre pe stăpânul calului drept rege suprem, îl consacră pe calul însuşi drept victimă aptă pentru sacrificarea ce-1 va consacra pe stăpânul lui. Şi vedem asociate, apropiate în enumerarea elementelor ce se articulează în scena lui Herodot, pe de o parte nechezatul (84 (pOey^TiTcu, 86 expeneTioai) însoţit de un fornăit care aminteşte de sforăitul calului lui Darius (87(ppind£ao6ai Te tcai xP$^{\epsilon U e}$Ti^{oai})> i^{ar} P^{e} de altă parte adulmecatul *(ibid.,* irpoc TOU Aapeiou ÎTTTTOU TOVIC uuicTfjpac Trpooeveîicai). Această ultimă notă probabil că era importantă în „magia suirii pe tron" din India, fiindcă, în chiar *văjapeya,* înainte de cursa trucată, cailor înhămaţi la carul destinat victoriei preotul le dă să adulmece o cupă cu marmeladă de orez, oferită apoi zeului brahman Brhaspati (Albrecht Weber, *Uber den Văjapeya,* 1892, p. 788).
Este posibil aşadar ca povestea glumeaţă consemnată de grec să fi fost orientată de un fragment de ritual în care interveneau formule comparabile cu incantaţiile din *asvamedha.* Nu ştim nimic din surse directe despre ritualurile de urcare pe tron a regilor ahemenizi — fără îndoială că marcate profund, aşa cum a propus Jacques Duchesne-Guillemin („La royaute iranienne et le X^{v}arenah") *Ironica* (Neapole), 1979, pp. 375-386; cf. Geo Widengren, „La royaute de l'Iran antique", *Acta Iranica* 1, 1974, pp. 84-89), de cele din Mesopotamia —, dar, în privinţa Indiei, un studiu comparativ, îndeosebi cu Roma, a arătat că fiecare dintre cele trei ritualuri descrise şi comentate în Brahmana produce efecte şi se dezvoltă după o schemă cunoscută deja indo-eu-ropenilor *(Fetes*

romaines d'e'te et d'automne, 1975, pp. 113-165).

Prima dintre scene întruneşte unanimitatea opiniilor: nu poate fi vorba decât despre un joc intelectual, un exerciţiu de retorică grecească pe care, în pofida oricărei verosimilităţi, Herodot a introdus-o în povestirea lui. Cum oare să fi fost nişte conjuraţi barbari primii martori, autorii temei „confruntării dintre regimuri", menite în Grecia unui mare viitor după ce va fi trecut prin mâinile acelor greci elenisimi care urma să fie sofiştii? Cum oare autoritatea tradiţională a marelui rege şi a sistemului său monarhic să fi putut fi pusă în balanţă cu domnia, de altfel irealizabilă, a maselor — şi ce mase! Cum să dai formă, într-un imperiu atât de vast, proiectului unei aristocraţii colegialmente suverane ca şi unei democraţii în stil atenian? Totuşi Herodot le-a devansat. în chip de introducere la procesul-verbal al reuniunii ţinute de cei şapte învingători, el scrie, la capitolul 30: „Au fost rostite cuvinte care li se vor părea de necrezut unora dintre greci. Totuşi au fost rostite." Eu mă număr printre aceia ce refuză să-1 considere drept flecar pe părinteLe etnografiei.

Dar oare justificarea întrevăzută pentru cea de-a doua scenă, aceea a nechezatului, n-ar putea fi valabilă şi pentru cea dintâi? Nu cumva ne-am afla în prezenţa unui fragment de ritual al urcării pe tron, interpretat pur şi simplu de un grec pentru folosinţa grecilor şi promovat (sau degradat) de la rangul de ritual la acela de eveniment istoric „întâmplat odată"? Şi aici India sugerează un model, în care nu e vorba despre „regimuri" în sensul occidental al termenului, ci de raporturi între funcţiuni întruchipate în grupuri de oameni inegale numeric şi a căror reunire constituie în mod exhaustiv societatea.

în forma cum a fost fixat, *văjapeya* are drept episod central, reamintesc lucrul acesta, un simulacru de întrecere a carelor. într-un car se urcă, alături de conducător, regele; într-un altul, un *kşatriya* sau un *vaisya,* adică fie un membru al aristocraţiei războinice, fie un ţăran liber; celelalte, unde nu se află decât conducătorii, se justifică printr-un alt simbolism (numărul diviziunilor anului) şi nu au semnificaţie socială. în plus, întrecerea este astfel condusă încât carul regelui, ale cărui atelaj şi fiecare componentă au fost pregătite prin puterea incantaţiilor, câştigă în mod sigur. Probabil că, aşa cum a crezut-o şi Albrecht Weber, este vorba doar de reducţia stilizată a unei întreceri unde, în vremurile mai vechi, se aliniau alături de carul regelui alte care, mai puţin numeroase dar purtând cu adevărat reprezentantul câte uneia dintre clasele sociale, cu excepţia brahmanilor (nu un *kşatriya* sau un *vaisya* într-unui dintre care, ci un *kşatriya* într-un car şi un *vaisya* într-altul), ori, în vremurile încă şi mai vechi, purtând câte un reprezentant al fiecăreia dintre activităţile pe care se întemeiază clasele; şi poate că mai era vorba realmente de o întrecere, ce putea fi câştigată la fel de bine de către *kşatriya* sau *vaisya* ca şi de către rege, de altfel fără consecinţe politice, ori regele era lăsat dinadins să câştige, în semn de omagiu; oare nu

fuseseră reprezentanţii claselor, ca atare, principalii oficianţi ai „stropirii regelui", cu prilejul consacrării de *răjasuyal* Nu pot decât să trimit, pentru detalierea faptelor şi a argumentaţiei, la studiul meu din ***Fites*** *romaines,* ce pledează, sper că destul de convingător, pentru probabilitatea ca fiecare dintre ritualurile regale să fi avut o destinaţie diferită (pp. 128-132): *răjasuya* îl stabilea drept rege pe cel consacrat, apărându-1 împotriva rudelor apropiate, adică împotriva eventualilor competitori; *văjapeya* îl confirma ca rege în calitate de şef al societăţii organizate în clase funcţionale; *asvamedha,* rezervată regelui deja victorios, îl stabilea drept rege suprem, asupra regilor vecini şi chiar, teoretic, asupra întregii Indii. Deşi nu ştim nimic cu privire la ceea ce corespundea, în Iranul prezoroastrian sau ahemenid, acestei analize conceptuale şi manifestărilor ei rituale, deşi Herodot nu semnalează nicăieri cele trei clase, bine atestate în schimb în Avesta, cel puţin suntem încredinţaţi că structura trifuncţională era familiară ansamblului iranienilor, inclusiv sciţilor, chiar dacă nu comanda la fel de riguros practica precum în India. Este deci *a priori* verosimil că urcarea pe tron a regilor ahemenizi, aceea a lui Cirus, acelea ale suitelor de regi Darius, de regi Xerxe şi Artaxerxe, comporta într-un fel sau altul, dezvoltată sau aluzivă, mimată prin gesturi sau pur şi simplu amintită prin cuvinte, aceeaşi competiţie teoretică exprimată, în India, de întrecerile trucate din cursul ritualului *văjapeya.* Or, în India ca şi în Iran, teoria funcţiunilor era ilustrată de un soi de aşezare în piramidă a purtătorilor lor umani: în vârf, preoţii erau „câţiva"; la mijloc, războinicii se aflau într-un număr mai mare, dar limitat; la bază, crescătorii de animale şi agricultorii, cu mult mai numeroşi, alcătuiau masele. Această imagine urca în timp până în epoca indo-iraniană, aşa cum încă mai stă mărturie, de pildă, epopeea osetină unde familia Bogaţilor continuă să se opună, prin mulţimea membrilor ei, familiei puţin numeroase a Puternicilor, în vreme ce familia Inteligenţilor se reduce, în povestiri, la menţionarea şefului ei *(Mythe et epopee* I[4], 1981, pp. 505, 523-528). Ea a fost dezvoltată de maniere diverse la iranieni şi la indieni. Ca să rămânem la Avesta, în acel soi de Arcă a lui Noe imobiliară pe care o reprezintă împrejmuirea lui Yima, destinată să salveze de marea iarnă specimenele tuturor creaturilor bune şi în primul rând pe acelea ale omenirii, etajul inferior este făcut pentru a primi sămânţa a o mie de bărbaţi şi femei, etajul median pentru sămânţa a şase sute, iar etajul superior pentru trei sute; James Darmesteter *(Le Zend-Avesta* II,p. 27, n. 53), apoi Emile Benveniste *(Journal asiatique* 221,1932, pp. 119-120) au recunoscut că această împărţire în trei etaje suprapuse, din ce în ce mai înguste, exprima şi conserva în clocitoarea cosmică ierarhia celor trei clase. Suntem deci autorizaţi să considerăm că, la urcarea pe tron a unui rege ahemenid, această organizare era reamintită, că toate cele trei clase ori funcţiunile corespondente, inegale sub raportul rangului (descrescător

de sus în jos) şi al numărului (descrescător de jos în sus), contribuiau ritual la promovarea unui om ca rege, şi exemplul întrecerii de la *văjapeya* — căreia i se poate adăuga, în însuşi *răjasâya,* un simulacru de joc de zaruri în patru la care regele câştigă miza în faţa partenerilor lui, *kşatriya, vaisya* şi *sudra* (Johannes C. Heesterman, *The Ancient Indian Royal Consecration, described according to the Yajus Texts and annotated,* 1958, pp. 142-146) mai lasă să se înţeleagă că în ritual se insera o regizare, cel puţin verbală, a competiţiei între meritele claselor sociale sau a funcţiunilor corespunzătoare, reprezentantul preoţilor fiind exceptat de la joc, cum se întâmplă în *văjapeya* cu brahmanul.

Nu cumva despre aşa ceva, ritual practicat sau folclorizat, prin gesturi sau discursuri, a auzit vorbindu-se Herodot? întrucât nu pare să fi perceput existenţa, fie şi teoretică, a sistemului iranian al claselor (avestică, *pistra),* pe care nu-1 menţionează nicăieri, va fi reţinut mai degrabă inegalitatea numerică implicată în acesta, dar şi, în mod secundar, deosebirea dintre clase sub regele unic; iar pornind de la confruntarea dintre aceste clase inegale numeric va fi lunecat spre ceea ce în Grecia începea să devină un loc comun al gândirii filosofice: nu o confruntare în vederea statornicirii unor relaţii armonioase între omul destinat suveranităţii, nobilii războinici şi „clanurile" de crescători de animale şi agricultori, ci un concurs într-ale perfecţiunii, în vederea unei alegeri exclusiviste, între conducerea de către unul singur, conducerea de către câţiva şi conducerea de către mase. Astfel încât se poate considera că Herodot este absolut sincer când afirmă cu tărie că aceste lucruri, în ciuda neverosimilităţii lor, „au fost rostite". Numai că le-a înţeles de o manieră grecească, şi din acel moment le-a prezentat printr-un discurs grecesc, dezvoltând liber gânduri greceşti extrase în chip eronat din naraţiunea iraniană.

In această perspectivă, uimitoarea excepţie în materie de autonomie recunoscută lui Otanes, avocat al democraţiei — regimul superior în ochii lui Herodot —, o aminteşte pe aceea a brahmanilor — clasa superioară în ochii indienilor — care pot afirma, prezentându-1 pe noul consacrat: „Popor, iată-1 pe regele tău; regele nostru este Soma!"

Să notăm că, în Grecia însăşi şi foarte de timpuriu, teoria regimurilor politice ca şi teoria nu a claselor şi a funcţiunilor, ci a felurilor de viaţă, care concorda în parte cu cele trei funcţiuni indo-europene, ca şi teoria virtuţilor corespondente au fost puse în paralel şi în comunicaţie de şcoli ale filosofilor. Mă limitez la a trimite la buna colecţie de date alcătuită începând din 1956, înainte de Richard Bodeiis şi Bernard Sergent, de către Robert Joly, *Le Theme philosophique des genres de vie dans l'Antiquite classique (Academie royale de Belgique, Memoires de la classe des lettres,* 51, 3; nădăjduiesc că astăzi autorul va trata cu mai puţină dezinvoltură, p. 79, rezultatele comparaţiei

indo-europene!), îndeosebi pp. 77-80, asupra celor trei părţi ale sufletului, a celor trei clase sociale şi a celor trei feluri de viaţă conform cu Platon; pp. 80-84, asupra diverselor constituţii şi feluri de viaţă (astfel sunt, p. 83, organizarea ideală întemeindu-se pe (piXdao(poc, care caută înţelepciunea, timocraţia înteme-indu-se pe (piXoTinoc, care caută onorurile, oligarhia întemeindu-se pe (piXoxptjuaToc, care caută bogăţiile, democraţia întemeindu-se pe (piXrj6ovoc de prima manieră, care caută plăcerile uşoare, tirania întemeindu-se pe (piXfjSovoc de a doua manieră, care caută plăcerile dereglate).

NOTA

O altă afinitate parţială simţită între: 1. cele trei funcţiuni fundamentale, alături de comportamentele ce le corespund (incitarea la războiul nedrept poate avea drept cauză gustul *puterii* şi chiar al tiraniei, Su'vajnc, u|5pic; dorinţa de a deveni *general suprem* oTpaTTiXaTeîv; ispita *agoniselii,* KcpSoc); 2. clasele sociale, bazate pe gradele de bogăţie (bogaţi, înstăriţi, săraci) este poate răspunzătoare de lunecarea ce se observă dinspre unele spre altele în răspunsul dat de Teseu la cererea lui Adrast de la începutul *Rugătoarelor* lui Euripide (v. 232-237, apoi 238-245; a se vedea, în volumul de faţă, *Schiţa* 57, pp. 74-75). Doamna de Romilly refuză, cred că în mod justificat, să vadă în cel de-al doilea grup de versuri o interpolare.

O

O

53

O <

MAHIBVS DOCTISSIMI HVMANISSIMI VIRI
QEORQII MORGEriSTIERNE
CVIVS AVXILIVM AVCTORITAS AMICIŢIA

NEQVE MIHI NEQVE WIKAUDERO DEFVERVNT

O cercetare precum aceea pe care o întreprind de şaizeci de ani nu e scutită de controverse. Am fost nevoit deci să-mi susţin de multe ori punctele de vedere (volumul de faţă p. 228) şi recunosc că respectivele puneri în discuţie, până şi cele mai puţin binevoitoare, mi-aufost adesea utile, obligându-mă să precizez unele aspecte insuficient studiate sau, mai mult sau mai puţin cu preţul unor retrageri, să-mi recunosc vreo eroare, vreun exces, vreo afirmaţie hazardată.

îndeosebi specialiştii fiecăreia dintre „filologiile separate " din vastul teritoriu unde se vorbesc limbile indo-europene au ridicat obiecţii, fie în privinţa anumitor rezultate fie în domeniul principiului însuşi, în privinţa legitimităţii comparaţiei genetice şi nu doar tipologice pe care încerc s-o pun la punct: cu alte cuvinte, de fapt, în privinţa moştenirii indo-europene. De-a lungul timpului, criticii mei de marcă au fost latinişti, indianişti, iranişti. în momentul de faţă, cele mai ample confruntări le am cu germaniştii, fără ca, din această pricină, „frontul clasicilor" să fi renunţat în întregime la ofensivă. Adaug deci noii mele serii de Schiţe *amorsarea a două controverse, una dedublată* (Schiţele *73-74), cealaltă simplă (75). Ele implică probleme de interes general şi chiar probleme fundamentale. De fapt, ambele pornesc de la reflecţiile pe care, încă din 1949 — în concluziile primului „bilanţ roman" provizoriu, la unsprezece ani după articolul-manifest despre* Preistoria flaminilor majori *— le propuneam numai „clasicilor", fiindcă până atunci ei fuseseră singurii interesaţi. Aceste dispute s-au învechit; câteva, prea optimiste, au fost în chip ironic dezminţite de fapte; altele — de pildă aceea asupra decalajului dintre* idee *şi* practică *în organizarea societăţilor — nu erau încă duse până la capăt. însă toate îşi păstrează utilitatea. Le reproduc neschimbate, semnalând în note corecţiile necesare.*

73

„Dumezil revisited"

(cu privire la R. I. Page, Saga-book of the Viking Socîety XX *1-2, pp. 49-69, University CoIIege, Londra, 1978-1979)*

Drept concluzie a unei lucrări asupra coloraturii pe care studiile mele comparative o dau diverselor mituri ale anticei Scandinavii şi publicate, sub titlul „Dumezil revisited", în *Saga-book of the Viking Society,* XX, pp. 49-69, domnul R.I. Page îşi rezumă astfel sentimentele şi îşi formulează aprecierile:

Fără îndoială că Dumezil a avut o influenţă considerabilă asupra studiului vechii religii nordice. Intervenţia sa în acest domeniu a lăsat urme adânci. Critica adresată unora dintre metodele anterioare a fost salutară. El le-a arătat celor care se ocupă de păgânlsmul viking ce anume este oportun să cerceteze. Cu fermitate şi adeseori cu spirit, a scos la iveală absurdul pornirii de a nu se ţine seama decât de amănunte şi a se ignora orice structură şi plan. Din nefericire, uneori se întâmplă ca entuziasmul pe care-1 profesează pentru modelul structural să-1 determine a uita că orice plan e alcătuit din detalii şi că e rizibil să afirmi că există un plan comun în două mituri prezentând mari deosebiri în toate aspectele lor particulare. Ba şi mai mult: Dumezil ajunge să nu ia în seamă existenţa acelor aspecte ale unui mit (sau mai degrabă ale naraţiunii unui mit) care nu vin în sprijinul interpretării date de el. Alteori subliniază detaliile până dincolo de semnificaţia lor firească şi trage dintr-un singur exemplu o concluzie generalizatoare. Nu totdeauna dovedeşte competenţa sau poate voinţa necesare pentru a face deosebirea dintre o presupunere şi un fapt stabilit. Toate acestea par — în ochii opozanţilor săi, bineînţeles — o manieră dispreţuitoare de a trata datele. Totodată este remarcabil şi tulburător faptul că examinările recente ale operei lui Dumezil s-au concentrat uneori cu deosebire asupra principiilor de organizare a acesteia, punând.în discuţie modul de utilizare a terminologiei şi unele nuanţe terminologice, şi mai ales modul cum e folosită documentaţia. S-a ridicat mult mai puţin întrebarea — relativ la lucrările sale scandinave, în orice caz — dacă el construieşte bazându-se pe *fapte* sau pe *opinii.* Asupra acestei chestiuni trebuie acum să revenim, fiindcă reprezintă o gravă eroare din partea cuiva care poate fi un mare savant. Pentru aceia dintre noi ce se ocupă

de formarea de *undergraduates,* se pune stringent problema că studentul riscă să preia mai curând greşelile impreciziei şi generalizării pripite comise de Dumezil decât masiva erudiţie care-i susţine credinţele. De pildă, comparând două mituri, Dumezil foloseşte expresii absolut deconcertante, cum ar fi: „[Acest mit] nu se întâlneşte, în întreaga lume, decât în cele două cazuri de faţă" *(Diewc des Germains,* p. 35). Eu unul rămân vrăjit în faţa cuiva care a citit mitologia, din trecut şi prezent, a lumii întregi şi care poate face, sigur de sine, o atare afirmaţie. Acum, când scrierile lui Dumezil sunt lesne accesibile cititorilor necunoscători ai limbii franceze, mă tem să nu întâlnim declaraţii de acelaşi fel şi la studenţii care încă n-au citit mitologia întregii lumi, fiindcă e mult mai uşor să generalizezi decât să justifici o generalizare prezentând de o manieră comprehensibilă şi

detaliată un document. Aş sugera ca, printr-un sacrificiu liber consimţit *(a selfdenying ordinance),* studenţii de la islandeza veche să se angajeze că nu vor formula concluzii dumeziliene până când nu dispun de echipamentul complet al gândirii dumeziliene. Şi aş dori să-i adaug respectivului angajament încă o cerinţă: toţi cei ce lucrează în acest domeniu să se străduiască a dobândi un spirit autocritic mai asuţit decât acela de care dă dovadă maestrul.

Quod corrumperet iuuentutem...

Cel puţin cu privire la una dintre perplexităţile sale îl pot linişti îndată pe domnul Page. Dacă am scris în *Dieux des Germains,* p. 35, în legătură cu miturile lui Mada şi lui Kvasir, asupra cărora voi reveni îndată, că „această schemă este originală" şi că „nu se întâlneşte, în lumea întreagă, decât în cele două cazuri de faţă", a fost un fel de a spune, pe scurt, că, din 1948 şi până în prezent, nici eu nici vreunul dintre cenzorii mei — fapt mult mai important şi demn de luat în seamă, date fiind numărul, în cele mai diverse domenii, al celor din urmă şi dorinţa lor de a-mi descoperi cu orice preţ greşelile — n-am întâlnit un al treilea exemplu. S-ar putea propune un exerciţiu util pentru unii dintre nefericiţii *undergraduates,* victime ale mele: să caute în dicţionarele ori în expunerile de mitologie şi folclor lesne accesibile acest al treilea exemplu, atât de mult dorit de către noi toţi. Lăsând în seama psihologilor grija de a cerceta mai îndeaproape poliloghia de mai sus a domnului Page, mă voi referi la ceea ce o pregăteşte şi o justifică: examenele amănunţite la care domnul Page supune mai multe dintre analizele mele comparative. încep cu acea confruntare propusă de mine în 1948, între miturile scandinavului Kvasir şi cele ale indianului Mada, întrucât ea pare să fi contrariat în mod deosebit. Domnul Page scrie, pp. 63-64:

228

229

Istoria scandinavă începe atunci când zeii Asa şi zeii Vana au încheiat pacea, după un război istovitor. în cursul reconcilierii, luptătorii ambelor tabere au scuipat în acelaşi recipient. Din scuipat, Asa au scos o fiinţă cu formă omenească, botezată apoi Kvasir: numele se leagă etimologic de fabricarea unei băuturi, şi povestea în sine le aminteşte antropologilor de metodele primitive folosite pentru a provoca fermentaţia licorilor. Acest om era atât de învăţat, încât nimeni nu-i putea pune vreo întrebare căreia el să **nu-i** ştie răspunsul. El a străbătut lumea răspândindu-şi învăţăturile. A ajuns la o serbare însoţit de piticii Fjalarr şi Galarr, care l-au ucis — motivele crimei nu se arată — şi i-au adunat sângele în trei vase. Au amestecat acest sânge cu miere şi astfel a apărut hidromelul scaldic, băutură ce le conferă oamenilor harul poeziei sau cunoaşterea. Piticii au declarat că Kvasir a murit sufocat de înţelepciunea sa omenească *(hefcti kafnat (manviti),* fiindcă nimeni nu era destul de înţelept ca să secătuiască înţelepciunea din el *(... svâ froăr at spyrja kunni hann jrâdleiks, Edda* în proză, 81; variante în Finnur Jonsson, *Edda Snorra Sturlusonar,* 1931, 82).

Dumezil vede acest mit reflectat *[sic!]* într-un mit unde zeul Indra şi companionii lui (echivalentul zeilor Asa) se află în conflict cu Năsatya (zeii Vana), pe care îi socotesc ca având statut inferior şi, în consecinţă, nu-i recunsoc drept zei adevăraţi. Pentru a pune capăt crizei, un ascet, prieten cu Năsatya, creează prin puterea ascezei sale un om uriaş, care ameninţă că va înghiţi întreaga lume, inclusiv pe zei. Monstrul este numit Mada, adică „Beţie". Sub ameninţările lui, zeii cedează şi-i primesc printre ei pe Năsatya, dar mai rămâne să fie distrus monstrul. Ceea ce şi face acela care 1-a creat. Acesta îl taie în patru bucăţi reprezentând patru ispite ale beţiei: băutura, femeile, jocul şi vânătoarea. Dumezil admite că între cele două povestiri există diferenţe importante, îndeosebi faptul că, în versiunea scandinavă, Kvasir este rezultatul reconcilierii, în vreme ce, în India, Mada este cauza acesteia. Dar el estimează că asemănările sunt atât de izbitoare, încât cele două povestiri trebuie să derive dintr-un original comun. Iată rezumatul făcut de Domnia sa poveştii *(Dieux,* 34, citând şi modificând *Loki,* 104):

„în momentul când se constituie, anevoie şi pentru totdeauna, societatea divina, prin adăugirea reprezentanţilor fecundităţii şi ai prosperităţii la cei ai suveranităţii şi ai forţei, în momentul când reprezentanţii celor două grupuri antagoniste încheie pacea, atunci este trezit la viaţă, în chip artificial, un personaj întrupând puterea licorii îmbătătoare sau a beţiei şi luându-şi numele de la aceasta. Şi fiindcă puterea în cauză se vădeşte prea mare — în bine sau în rău —, raportată la condiţiile lumii noastre, personajul astfel fabricat este mai apoi ucis şi rupt în trei sau patru bucăţi apte

230

să genereze beţie şi de care oamenii beneficiază sau de pe urma cărpra au de suferit."

Acest rezumat este întrucâtva specios, deoarece conţine prea multe fraze cu „sau... sau..." care, poate, maschează diferenţele dintre cele două povestiri: „puterea licorii îmbătătoare *sau* a beţiei", „în bine *sau* în rău", „de care oamenii beneficiază *sau* de pe urma cărora au de suferit". Fraza „fiindcă puterea în cauză se vădeşte prea mare, raportată la condiţiile lumii noastre" este o glosă aproape de nerecunoscut a supremei înţelepciuni a lui Kvasir. Scurtul pasaj din expunerea mea pe care domnul Page îl prezintă drept un „rezumat" *(an abstract)* al poveştii nu este deloc aşa ceva, ci doar a doua parte a bilanţului unei comparaţii menite să delimiteze elementele *comune celor două povestiri dar având orientări opuse.* „Sau"-urile din această a doua parte fac, pur şi simplu, trimitere la cea dintâi, pe parcursul „tabelului de referinţe" stabilit la început şi pe care domnul Page îl înlocuieşte cu următorul arhirezumat: „Dumezil admite că între cele două povestiri există diferenţe importante, mai cu seamă

faptul că, în legenda scandinavă, Kvasir este rezultatul reconcilierii, în vreme ce, în India, Mada este cauza acesteia." — „Mai cu seamă..." că, în termeni galanţi, lucrurilor nu li se spune pe nume! Respectiva „abstracţiune" îi îngăduie în continuare cenzorului meu să insinueze că „sau"-urile din paragraful ultim sunt destinate să „mascheze" diferenţele pe care, totuşi, le exhibasem goale-goluţe. Poate că, măturând prin faţa propriei sale uşi, domnul Page i-ar mai putea învăţa pe acei *undergraduates* ai lui că există ceva pe care până şi cei ce nu ştiu engleza îl numesc *fairplay.* Iată, în totalitate, argumentul meu *(Loki,* pp. 102-105*; Les Dieux des Germains,* pp. 32-34):

Cu certitudine, sar în ochi diferenţele dintre mitul germanic şi mitul indian, dar şi analogia situaţiilor fundamentale şi a rezultatelor. Iată deosebirile: la germani, personajul „Kvas" este fabricat după *încheierea păcii, ca* simbol al acestei păci *şi fabricarea are loc în conformitate cu o* tehnică *precisă, reală, de fermentare prin scuipat, în timp ce personajul „Beţie" este fabricat ca* armă, *pentru a-i constrânge pe zei să încheie pacea, şi fabricarea se face* mistic *(ne aflăm în India), prin puterea ascezei, fără referire la vreo tehnică de fermentaţie. Apoi, când „Kvas" este ucis şi sângele lui împărţit în trei, lucrul acesta nu e făcut* de către zeii *care l-au fabricat, ci de către doi pitici, pe când în India fabricantul însuşi, în numele zeilor, îl împarte pe „Beţie" în patru. în plus, fracţionarea lui „Kvas" este pur şi simplu* cantitativă, *se face în părţi omogene (trei recipiente de sânge de aceeaşi valoare, unul doar fiind mai mare decât celelalte), pe când aceea a lui „Beţie" este*

calitativa, *se face în părţi diferenţiate (patru feluri de beţie). în legenda germanică, numai în explicaţia mincinoasa dată de pitici zeilor după omor se menţionează intolerabilul exces de forţă (de altfel o forţă strict* intelectuală, *disproporţionata faţă de lumea omeneasca şi care* ar fi *provocat sufocarea lui „Kvas"), pe când, în legenda indiana, excesul de forţă* fizică, *brutală, a lui „Beţie" este* realmente *intolerabil, incompatibil cu viaţa lumii şi îi atrage realmente ciopârţirea. în fine, legenda germanică îl prezintă pe „Kvas " de la bun început drept* benefic, *binevoitor cu oamenii — un soi de martir — iar sângele lui, preparat cum se cuvine, dă naştere acelui lucru mai preţios decât toate care este hidromelul poeziei şi al înţelepciunii, pe când în India „Beţie" este încă de la început* malefic *iar cele patru fracţiuni ale lui continuă să fie flagelul omenirii.*

Abia aici, după acest lung bilanţ al deosebirilor, vine paragraful pe care domnul Page îl citează ca „abstract", după ce i-a amputat începutul şi i-a eliminat justificările ce-1 preced şi care sună astfel:

Toate acestea sunt adevărate, dar toate acestea ar dovedi, dacă mai era nevoie, că India nu e Islanda, şi cele două poveşti se spun în două civilizaţii care evoluaseră în direcţii şi în decoruri cu totul diferite şi îndeosebi pentru care ideologiile beţiei deveniseră aproape inverse. Nu e însă mai puţin adevărat că există o schemă comună: în momentul când se constituie, anevoie... (a se vedea, mai sus,pp. 230-231)...

Ne găsim astfel, aşa cum se întâmplă deseori, în faţa a două povestiri unde elementele principale sunt variante ale unui acelaşi tip şi succesiunile de evenimente se suprapun, dar unde situaţiile sunt parţial inversate, fiindcă principalul eveniment (sau agent etc.) este, într-un caz, considerat drept bun iar în celălalt drept rău.

Domnul Page îmi pune în seamă afirmaţia că ambele povestiri „derivă dintr-un original comun". Sper că n-am scris aşa ceva. Ce înseamnă un „original comun" în tradiţiile orale, unde nu avem de-a face decât cu *variante,* unele apropiate între ele, altele mai depărtate şi prezentând, mai ales, ca în cazul de faţă, elemente inversate? Este vorba de prefaceri ale unui prototip unic, dispărut, sau de realizări distincte pornind de la o aceeaşi schemă, vivace deşi implicită? Nu voi hotărî în această privinţă şi, de altfel, nici nu e important: în materie de mitologie, comparatistul nici nu-şi propune să reconstituie o stare preistorică unică şi precisă. El are doar trei obiective:

1. Să delimiteze şi să măsoare asemănările pe care consideră că le-a observat între diferite concepţii şi naraţiuni;
2. totodată să precizeze divergenţele şi

să încerce a le lămuri prin ceea ce se ştie despre istoria şi organizarea societăţilor în care variantele respective se află în circulaţie; 3. o dată stabilit acest bilanţ şi dacă el confirmă înrudirea tematică a celor două povestiri, să încerce să explice reunirea trăsăturilor comune, reaşezându-le (dincolo de istoria cunoscută, înregistrată) în ideologia a cărei schiţare o îngăduie alte examinări de acelaşi fel, întreprinse asupra altor probleme. Ceea ce se şi face la pagina 35 din *Dieux des Germains,* în chip curios *ignoriert* de către domnul Page — cu excepţia primei fraze, pe care el o ridiculizează.

Această schemă e originală. Nu se întâlneşte, în întreaga lume, decât în cele două cazuri. în plus, poate fi bine înţeleasă, în principiul ei, dacă se ţine seama de condiţiile şi concepţiile sociale probabile ale indo-euro-penilor; iar, în particular, beţia se implică, în diverse moduri, în cele trei funcţiuni: pe de o parte, ea este unul dintre resorturile fiindamentale ale vieţii preotului-vrd/7for *şi a războinicului-sălbatic ai acestei civilizaţii şi, pe de altă parte, este asigurată de plante ce trebuia* culese *şi* gătite. *Lucru firesc, deci, ca „naşterea" beţiei, cu tot ce urmează, să se situeze în acel moment al istoriei mitice în care societatea se constituie prin reconcilierea şi asocierea, pe de o parte, a preoţilor şi războnicilor, iar pe de alta a agricultorilor şi depozitarilor tuturor puterilor zămislitoare şi hrănitoare. Astfel, între acest eveniment social mitic şi apariţia beţiei există o legătură profundă, şi nu e inutil sa remarcăm aici că nici poeţii Mahâbhăratei şi nici Snorri nu mai puteau avea conştiinţa*

respectivei legături, ceea ce face ca povestirile lor să capete un aer straniu: pentru poeţii Mahăbhăratei, Năsatya nu mai sunt ce erau pe vremea compilaţiei vedice — reprezentanţii tipici, canonici ai celei de-a treia fiinţiuni; şi nici Snorri, în ciuda faptului că pune bine în valoare, în diferitele lui tratate, caracteristicile diferenţiale ale lui Oăinn, Thârr şi Freyr, nu mai înţelege, cu siguranţă, reconcilierea dintre Aia şi Vana ca pe mitul fiindamentând colaborarea armonioasă dintre diversele funcţii sociale.

O altă discuţie, purtată de domnul Page întru marea mea discreditare, abundă în alterări atât ale datelor textuale cât şi ale interpretărilor mele. Ea priveşte natura şi rolul zeului Tyr în care eu am propus să fie recunoscut, *mutatis mutandis,* „Mitra" al lui „Varuna", cel de-al doilea fiind omolog al lui Oăinn, suveranul jurist alăturat suveranului magician. Faptul că îl socotesc pe Tyr un zeu de primul rang nu este o noutate; cei care, în mod eronat, gândesc că Odinn şi-a dobândit târziu poziţia suverană admit în acelaşi timp, şi tot eronat, că el i s-a substituit chiar lui Tyr, „marele zeu" mai vechi, însă greşeala lor e instructivă: Tyr era un candidat gata desemnat la postul iluzoriu de predecesor al lui

OSinn, fiindcă numele lui (germană,*Zio),* adică **Tiwaz* din **deiwo-,* îl desemnează prin excelenţă ca zeu confiscând în propriul profit esenţa întregii sale specii (pluralul sanscrit, *devăh,* lat., *dlul,* v. isl., *trvar)* şi derivă din tema realizată altfel în *Zeus* grec şi în *Iuppiter* latin (** dye-u-).*

Faptul că Tyr este, prin natura lui, la nivelul lui Odmn, deşi un personaj mai palid şi mai puţin activ, cum se întîmplă frecvent în cazul suveranului de pe locul al doilea (în RgVeda, Mitra e mult mai puţin invocat decât Varuna şi nu are chiar decât un singur imn; Dius Fidius a fost aproape absorbit de Iupiter), ca şi faptul că între ei sunt împărţite un domeniu în mai mare măsură magic şi un domeniu în mai mare măsură juridic, totul reiese din singurul mit întrucâtva extins unde apare Tyr şi relativ la. care domnul Page mă critică în amănunt. Salvarea zeilor impune ca micul lup să fie înlănţuit. Oăinn şi Tyr colaborează, însă fiecare în conformitate cu propria sa natură, la realizarea şiretlicului ce va înşela neîncrederea animalului: primul concepe şi meştereşte o legătură *magică,* în aparenţă inofensivă, dar în stare să reziste oricăror încercări; cel de-al doilea îşi vîră mîna *ca zălog* în gura lupului, în vreme ce zeii îl înfăşoară pe cel din urmă în legătura pe care acesta o suspecta, pe bună dreptate, ca necinstită. Dat fiind numărul foarte mic de povestiri ce-1 aduc în scenă pe Tyr, acea strânsă colaborare şi acea împărţire a rolurilor pot avea o singură semnificaţie: fiecare dintre cei doi zei deţine câte una dintre cele două chei ale unei porţi bine păzite.

O problemă proprie teritoriului germanic — ridicată începând cu mărturia lui Tacit — este că acest Tyr a fost tradus prin „Marte" de către observatorii romani şi definit de scandinavii înşişi drept zeu al războiului. Dar tocmai problema în cauză este tratată în *Les Dieux des Germains* şi în *Les Dieux souverains des Indo-Europeens* şi nu e cazul să se schematizeze la extrem argumentele lui Jan de Vries şi ale mele, mai cu seamă cele asupra caracterului războinic al thmg-ului din *Germania* lui Tacit ca şi din Norvegia şi Islanda ale povestirilor saga. Mai întâi argumentele respective ar trebui prezentate corect.

O corelaţie exactă, onomastică, între Marte-Tyr şi *thing* este declarată într-o inscripţie din secolul al IV-lea, provenind de la un contingent de frisoni aflaţi în garnizoană în apropiere de zidul lui Adrian. Ea îl atestă pe *Marş Thincsus.* Domnul Page depreciază această mărturie, utilizând procedeele obişnuite ale filologiei scăpate de sub control. Cuvântul *thing,* propune el, n-ar avea aici singurul sens pe care i-1 cunoaştem pretutindeni, acela de „adunare politică şi judiciară", ci un înţeles cu mult mai general, inventat de circumstanţă, cel de *„Versammlung"* — orice fel de reuniune a oricărui fel de oameni pentru indiferent ce scop:

Este cel puţin posibil ***[sic!]*** ca vocabula *thing* să fi avut o veche semnificaţie de *„meeting",* care va fi evoluat în *„legal meeting"* în cuvântul simplu, dar care se va fi menţinut când *thing* era al doilea membru al cuvintelor compuse al căror prim membru slujea la a preciza despre ce fel de *„meeting"* era vorba. în acest caz *[sic!] Schwertding* nu are contact direct cu thmg-ul juridic; el semnifică pur şi simplu „adunare cu sabia", adică bătălie. Dacă aşa stau lucrurile ***[sic!],*** Marş Thincsus ar putea fi un zeu al luptei celebrat în vreo ceremonie oarecare de un grup de războinici, poate *[sic!]* zeul unui singur batalion sau un zeu ce a fost onorat când oamenii unei legiuni germanice şi-au stabilit garnizoana în acea tabără.

Desigur, domnul Page doreşte să adauge:

Nu stărui asupra acestei interpretări şi mă limitez la a sublinia că interpretarea lui Marş Thincsus drept „Tyr, zeu al adunării juridice" este departe de a fi dovedită şi că mai mulţi savanţi au interpretat în mod diferit expresia (a se vedea Jan de Vries, *Altgerm. Rel.-gesch.* I,1935, pp. 172-173).

Argumentaţia este caracteristică metodei domnului Page.

a. într-o primă etapă, invocând incertitudinea etimologiei, *el contestă singurul lucru sigur,* adică *singura valoare uzuală, tehnică,* pe care cuvântul *thing* o are în cuprinsul lumii germanice — „reuniune în plen a poporului, în vederea unor decizii şi judecăţi comune", prefigurare a „parlamentului"; dintre etimologii, din care nici una nu se impune, el o alege pe cea mai puţin probabilă (a se vedea J. De Vries, *Etymol. Wb.,f.v.).*

b. Estimând că astfel a zdruncinat înţelesul, general admis, al termenului, interpretează liber perifrază care numeşte lupta *văpnthing* (cf. *malmthing, hjorthing „thing* al armelor", „thing al săbiilor" etc), fără a ţine seama

de indicaţia precisă dată de acea kenning sinonimă, *văpndomr* — „judecată a armelor" şi escamotând ceea ce există (sub raport tehnic) juridic în *thing* ca şi în *domr*.
c. Terenul filologic fiind astfel curăţat, nivelat, Domnia sa lansează o ipoteză sau un buchet de ipoteze, una mai puţin întemeiată decât alta, pentru a elimina valoarea obişnuită a lui *thing* din Marş Thincsus.
d. în sfârşit, se repliază, simulând prudenţa: „Nu insist asupra a ceea ce tocmai am zis; dar e de ajuns că am putut-o spune, pentru a dovedi că lucrul împotriva căruia am zis-o încetează să mai fie sigur". După o asemenea socoteală, ar fi de ajuns ca un fantezist să afirme că 2 + 2 = 5 pentru ca 2 + 2 = 4 să devină îndoielnic, să ajungă o simplă opinie printre atâtea altele.

Dincolo de asta, domnul Page ascunde un element din dosarul pe care, totuşi, l-am deschis în *Les Dieux des Germains,* p. 76: inscripţia dedicată lui „Marş Thincsus" este redactată astfel: *deo Marti Thincso et duabus Alaesiagis Bede et Fimmilene;* este cu putinţă ca aceste două nume de zeiţe, într-o dedicaţie făcută de nişte mercenari frisoni să se afle în legătură cu cele două varietăţi de *thing* cunoscute din textele juridice ulterioare la frisonii de pe continent: *bod-thing şifîmel-thing* (a se vedea cu privire la cele din urmă, remarcile pertinente ale lui Otto Hofler, la paginile 89-92 din „Sakraltheorie und Profantheorie in der Altertumskunde", în acea *Festschrift* publicată în cinstea lui Siegfried Gutenbrunner care, în 1936, discutase în amănunt aceste nume în *Die germa-nischen Gotternamen der antiken Inschriften,* pp. 24-40).
în legătură cu Tyr, cenzorul meu îmi caută numeroase pricini de acelaşi ordin. *Undergraduates* ai lui ar putea face exerciţii utile scoţând la iveală contrafacerile şi alterările prost ascunse în acele reproşuri. Iată unele mostre.
La distanţă de câteva capitole, Snorri menţionează de două ori povestirea mitică în care Tyr îşi vâră mâna, ca zălog, în gura micului lup Fenrir. Cea dintâi (cap. 32) se găseşte în chiar prezentarea zeului, şi aventura ne este adusă la cunoştinţă doar pentru a ne explica două dintre particularităţile acestuia. Cea de-a doua (cap. 35), mult mai dezvoltată, narează aventura pentru ea însăşi, dar stăruie cu deosebire asupra lupului, înainte de întâmplare, pe parcursul acesteia şi ulterior.
Prima îl defineşte pe zeu prin calităţile lui. „El este cel mai curajos şi mai îndrăzneţ. Aduce victoria şi, în acest scop, trebuie invocat de oamenii războiului." Apoi Snorri revine la cutezanţa vitejiei zeului *(djarfleikr)* pe care o aşază în diptic cu înţelepciunea sau ştiinţa lui *(spakr, vitr).* „Vitejia" şi „înţelepciunea", semnalează autorul, dau amândouă naştere unor comparaţii uzuale: „viteaz ca Tyr", „înţelept ca Tyr". în sfârşit, Snorri menţionează un exemplu de asemenea vitejie îndrăzneaţă (şi este vorba de unicul mit al zeului): singurul dintre ai **săi,** Tyr consimte, ştiind că-1 va pierde, să-şi vâre braţul în gura lupului; de fapt, îşi va pierde palma, de la încheietură (numită, de atunci, „articulaţia lupului"); nu va mai avea decât o mână *(einhandr)* şi nu va mai primi — în pofida firii lui „înţelepte"! — calificativul de „împăcător de oameni" *(saettir mannă).*
Cititorul obişnuit înţelege că ambele caracteristici negative sunt, în chip solidar, urmările fireşti *(ok... ok..),* una fizică, cealaltă morală şi socială, ale evenimentului amintit mai sus; ce altceva să însemne, în acel loc, la finele unui paragraf bine alcătuit, menţiunile îngemănate ale mutilării şi ale notei proaste? Domnul Page nu vrea însă ca lucrurile să se petreacă astfel. Dincolo de rezumatul afacerii cu micul lup, ce precede imediat — numai la începutul paragrafului

(„aducător de izbândă", „zeu pe care bărbaţii războiului trebuie să-1 invoce"), la care va face referinţă şi încheierea, pe scurt numai în calitate de Marte, în înţelesul roman al numelui, îi va fi refuzat apelativul de conciliator, de aducător al păcii; nimic mai firesc, nu-i aşa? Nu e pacea opusul războiului, incompatibilă cu războiul? Da, numai că nu asta exprimă textul lui Snorri, cu cei doi „ok", care arată că ambele caracteristici introduse de ei sunt solidare, omogene; deci caracteristica de „ciung" rezultând în mod cert din scena precedentă, şi cea de-a doua, legată de asemenea de scena în cauză, rezultă din acelaşi motiv — prin-tr-un efect de *concluzie* a sacrificiului său, zeul a devenit *şi una, si alta.*
Dezordinea atribuită astfel de către domnul Page lui Snorri ar fi ciudată. Dar există şi o dovadă mai bună, mai obiectivă: solidaritatea dintre pierderea unei mâini şi neputinţa de a-i face pe oameni să se înţeleagă între ei este confirmată de singurul alt text ce menţionează scena cu lupul: strofa din *Lokasenna* unde, prin intermediul unui sarcasm al lui Loki, este caracterizat Tyr:
38. Taci, Tyr! Tu nu ştii niciodată să faci
două persoane să se împace. Aş zice că asta ţi se trage de la acea mână dreaptă pe care ţi-a smuls-o Fenrir!
Domnul Page citează primele două versuri, dar le uită *(o, undergraduates!)* pe ultimele două şi deci anulează solidaritatea stabilită de toate patru între cele două date dintre care una o reclamă pe cealaltă. Totuşi solidaritatea aceasta e importantă, şi în poem, şi la Snorri. Ea sugerează: „Ca urmare a afacerii cu lupul, Tyr nu mai are decât o mână în loc de două câte ar trebui să aibă şi a avut; Tyr nu mai poartă nici titlul de «împăcător de oameni» pe care trebuia să-1 aibă prin menirea iniţială." Şi iată-ne revenind la th/ng-ul civil unde, ca şi în cazul celui militar, diferendele *ar trebui* reglementate conform legii, prin jurământ, mărturii şi judecată calmă, dar unde, în fapt, sunt rezolvate prin patimă şi intimidare, atunci când nu intervine, pur şi simplu, violenţa. în *Les Dieux des Germains* am amintit de tribulaţiile lui Grettir faţă cu thmg-ul. Există nenumărate cazuri de acelaşi soi. O concepţie

pesimistă asupra justiţiei omeneşti, a justiţiei din lumea noastră? De bună seamă, dar teologia scandinavă rezervă adevărata justiţie unui alt grup de zei: Baldr şi fiul acestuia, Forseti — corespondentul divin al „preşedintelui" de *ihing,* însă al thi'ng-lui aşa cum ar trebui el să fie. Or, Baldr nu va deveni eficient, suveran, decât în lumea reînnoită de după Ragnarok.
Domnul Page îşi mai închipuie că mă încuie şi printr-o interpretare a adjectivelor pe care le folosesc — ca pe nişte etichete, ca pe trimiteri la definiţii

mai ample — cu privire la zeii suverani ai indienilor, romanilor, germanilor etc: „magician" (Varuna, Iuppiter, Odinn...) şi „jurist" (Mitra, Dius Fidius, Tyr...). Recurg la asta ca să mă exprim succint, întrucât de mai multe ori am dezvăluit conţinutul complex al respectivelor denumiri; cum să repet, de fiece dată, o jumătate de pagini de explicaţii? Chiar de curând, în legătură cu zeii vedici şi răspunzându-i domnului Gonda, am pus din nou lucrurile la punct *(Les Dieux souverains des Indo-Europeens,* 1980, pp. 78-79). Dar ştiu bine că e vorba de o muncă de sisif.
Dacă este „jurist", îmi zice domnul Page, Tyr trebuie să acopere întregul domeniu al dreptului. Or, jurământul şi alte acte juridice nu ţin de competenţa lui obişnuită. Deci Tyr nu-i „jurist". Silogismul se dovedeşte fals. în întrebuinţarea dată de mine şi deseori reamintită, cele două etichete opuse indică doar, la nivelul suveranităţii, două zone de acţiune complementare şi în interiorul cărora fiece teologie se defineşte printr-un echilibru specific, orientând „magia" şi „dreptul" de o manieră proprie. De altfel, fiindcă a venit vorba despre jurământ, suveranitatea este implicată deopotrivă într-o zonă şi în cealaltă: Varuna *şi* Mitra controlează jurământul, laolaltă cu toate părţile rta'-ului, ale Ordinii; totodată, dacă ar fi să schematizăm, fără a cădea în excesele bine cunoscute, poate că mai degrabă pe Varuna l-am numi „zeul jurământului".
Printr-un alt abuz de definiţie limitativă, domnul Page contestă şi faptul că acordul încheiat între zei şi lup ar fi un „contract". Şicană de terminologie pe care am mai întâlnit-o adesea, în legătură cu Mitra, la omologii indianişti ai domnului Page, mai cu seamă la domnul Gonda. Repet aşadar că utilizez cuvântul „contract" la valoarea lui cea mai larg acceptată, pentru a acoperi *tot* ce comportă un acord negociat şi formulat între două părţi: când micul lup acceptă să se preteze la jocul de-a legatul, de care se teme pe bună dreptate, şi când, în contrapartidă, zeii acceptă ca mâna unuia dintre ei, vârâtă în botul lupului, să-i garanteze celui din urmă că nu e la mijloc nici un şiretlic, nu se pune, evident, problema unui „contract" notarial, ci a unui acord în care, după discuţii, fiecare parte obţine, aparent, ceea ce doreşte, înclinând în favoarea ei balanţa avantajului primit faţă de avantajul concedat celeilalte părţi — a-1 putea lega pe lup şi a ţine în bot mâna unui zeu.
Urmându-şi propensiunea spre devalorizare, spre anularea a ceea ce îl deranjează, domnul Page merge până la a contesta că, într-un joc al mâinii puse *at vedi,* „zălog", cuvântul *ved* ai avea o valoare juridică — pe cât o îngăduie un mit:
Este oare îndreptăţit Dumezil să vorbească despre acest aranjament ca despre un contract? Tyr îşi pune mâna în botul lupului *at vedi,* ca zălog, dar

se prea poate să fie greşită distincţia dintre un aranjament de securitate practică precum acesta — a cărui intenţie e de a-i obliga pe zei la o anume conduită ori, dacă ei n-o respectă, a-i pedepsi — şi un contract pentru a cărui punere în aplicare este posibil să se recurgă la justiţie. Cuvântul *ved* nu este în mod special un termen de drept; el se poate folosi şi vorbindu-se de o miză (la un pariu). Verbul *vedja* poate însemna „a pune prinsoare", iar compusul *vedbetja* „a pune zălog". Oare vechii scandinavi făceau, limpede, deosebirea dintre un contract, o zălogire, un pariu şi o întâmplare? Nu ştiu, dar problema are nevoie de clarificări.
Toate aceste fineţuri şi diversiuni nu schimbă cu nimic faptele aşa cum sunt descrise: ca *zălog de bună-credinţă,* drept *garanţie a loialităţii* e aşezată de către zei mâna lui Tyr acolo unde cere micul lup şi, o dată înşelăciunea dată pe faţă, zălogul rămâne în posesia părţii înşelate. Dacă nici asta nu e o procedură de drept, atunci ce sens mai are cuvântul cu pricina?
Greşind, aşa cum am văzut mai devreme, prin amputarea unei jumătăţi a strofei 38 din *Lokasenna,* domnul Page greşeşte şi a doua oară, când o scoate din context. în „sarcasmele" lui, demonicul Loki ridiculizează cu multă plăcere funcţia obişnuită a fiecăreia dintre victime, reducând-o, de pildă, la gesturile implicate de ea ori subliniind vreun eşec în îndeplinirea acestei funcţii. Or, cea de-a doua strofă îndreptată împotriva lui Tyr sună astfel:
40. Taci, Tyr, femeia ta a avut o aventură
şi a zămislit cu mine un fiu; pentru ofensa asta, tu n-ai căpătat niciodată
vreo (para) ori vreun penning, prăpăditule!
Astfel, vrând să-1 ia peste picior pe Tyr şi neavând la dispoziţie decât patru versuri pentru a spune esenţialul a ceea ce s-ar putea descrie îndelung, Loki a ales, ca fiind tipică, o situaţie în care păgubaşul n-a primit ceea ce era, de drept, întemeiat să aştepte, să „obţină" şi ceea ce o judecată justă i-ar fi acordat negreşit: o compensaţie pentru o daună, pentru un ultraj. însă Tyr a fost victima orientării inoportune pe care singur a dat-o practicilor thmg-ului: dacă a meritat, ca urmare a afacerii cu micul lup, să nu se mai cheme împăcător de oameni (în opoziţie cu

vedicul Mitra care este *yatayajjana* — „cel care-i face pe oameni să se înţeleagă"), cum să pretindă, în calitate de reclamant, despăgubirea cuvenită pentru o greşeală suportată de el însuşi? Sarcasmul lui Loki are bătaie lungă. El dezvăluie specificul şi funcţia primară ale lui Tyr. Şi le dezvăluie cu atât mai bine

cu cât, în acele strofe 38 şi 40, nu se face nici o aluzie la ceea ce i-a adus acea *interpretatio* romana ca Marte: relaţia lui cu războiul, cu „judecata armelor".
OSinn i-a furnizat domnului Page prilejul unor discuţii la fel de zadarnice.
în raport cu ştiinţa lui supranaturală — nu în asta constă oare Clarviziunea, cu întreaga superioritate şi posibilităţile asigurate de ea? — şi comparaţia făcută de mine între chiorul acesta şi Chiorul pe care legenda romană îl asociază cu un alt Ciung se simte într-adevăr nevoia de a delimita mai bine asemănările şi deosebirile, aşa cum n-am procedat în anii patruzeci. Dar această „clarificare", cum spune domnul Page, a fost operată, modalităţile de acţiune pe care pierderea unui ochi le conferă lui Oăinn şi lai Cocles au fost precizate şi confruntate într-o carte ce a apărut cu cinci ani mai devreme decât articolul domnului Page: *Mythe et epopee* III, 1975 (ediţia a treia, 1980), pp. 262-291. Este cea mai recentă aducere la zi de către mine a datelor şi interpretărilor. Ea ocupă un întreg capitol, din care trei părţi (4. Ciungul, 5. Chiorul, 6. Mâna ascunsă şi ochiul acoperit) se referă în mod direct la problemele inadecvat ridicate de domnul Page. El va vedea acolo (pp. 271-272) că n-am „fuzionat *{confiate,* p. 60) două variante" ale povestirii romane despre Scaevola — cea a lui Titus Livius şi cea a lui Dionisiu; le-am examinat pe amândouă, laolaltă cu aceea a lui Plutarh, şi am constatat că, pentru scopul urmărit de mine, toate oferă aceeaşi informaţie, au acelaşi mecanism (să-1 facă pe Porsenna să creadă într-o ştire falsă, pentru salvarea Romei); dacă n-am reluat discuţia în *Les Dieux des Germains* a fost fiindcă nu trebuia, în acea scurtă expunere, să intru în detaliile dosarului roman. Nici domnul Page nu era obligat să mă *„revisite",* dar din moment ce mi-a făcut acest hatâr, avea datoria elementară să se informeze asupra ultimei stări a lucrurilor, să „revadă", măcar să parcurgă *întregul* meu şantier.
Știu că domnul Page îşi pierde răbdarea văzând că adesea reiau acelaşi material. încă de la prima notă a articolului său îl avertizează pe cititor: „Scrierile lui Dumezil au tendinţa să se repete şi să se contopească, şi nu totdeauna e lesne să hotărăşti care dintre texte trebuie citat." în realitate, aşa-numitele mele repetiţii sunt de trei categorii. Fie, în unele prezentări de ansamblu, de tip „bilanţ", rezum mai mult sau mai puţin pe larg, fără a progresa, ceea ce mi se pare a fi stadiul actual al studiilor asupra cutărei sau cutărei părţi ale acestui ansamblu; fie reproduc sau rezum la maximum, fără a o schimba, o propunere anterioară, fiindcă ea va sluji la a clarifica, într-un alt domeniu, un nou fapt omolog care, mai înainte, nu fusese recunoscut ca atare; fie reiau o propunere sau o demonstraţie anterioară pentru a o îmbunătăţi prin corecţii sau complemente sau o iluminare mai bine reglată — pe scurt, cum zice domnul Page, *by recasting it.* Recunosc că o asemenea conduită a muncii mele nu e

confortabilă pentru cititorul grăbit. Trebuie însă ca acest cititor să admită că o „ştiinţă pe cale de a se face", aşa cum spunem noi, cu dragă inimă, la College de France, o ştiinţă scoasă din neant acum şaizeci de ani şi, de atunci, continuată fără întrerupere, printre numeroase dificultăţi, ba chiar furtuni intelectuale şi temporale, nu putea produce o serie, de la bun început planificată, de scrieri *ne varietur* adunându-se fără să se suprapună, cum se cuvine să fie o expunere bună dintr-o „ştiinţă gata făcută". La sfârşitul lecţiei mele inaugurale de la Colegiu, cu zece ani după articolul-program din 1938 („La prehistoire des flamines majeurs"), lecţie susţinută în faţa alegătorilor şi a adversarilor mei curtenitor reuniţi, invitam zidurile acelui sanctuar al liberei cercetări să privească „oribila naştere a ceea ce mai târziu, mult mai târziu, vor fi, în manuale, nişte inofensive, micuţe adevăruri". Situaţia nu s-a schimbat. Din fericire, iluzorii sau meniţi unui mare viitor, monştrii continuă să se nască, uneori în chip oribil, în consecinţă, ce sfat să le dau lectorilor *undergraduates* şi *graduatesl* Să devină şi ei umili, să se transforme şi ei în nişte veşnici studenţi, să se instruiască participând la progresele, la meandrele, chiar la accidentele cercetării. în ciuda recentelor tentative ale câtorva mezini nerăbdători, timpul manualelor n-a sosit încă. în ceea ce priveşte încurcăturile de ordin tehnic în care variaţiile mele îl pun pe domnul Page, poate că dânsul o adaugă şi pe asta: formularea cea mai proaspătă a cutărei sau cutărei propoziţii are o oarecare şansă de a fi aceea care, deocamdată, mă satisface cel mai bine.
Rezerv, în vederea unei examinări ce solicită o anume amploare (a se vedea, mai jos, *Schiţa* 74), ceea ce spune domnul Page, pp. 66-67, despre interpretarea dată de mine strofelor inserate în *Egilssaga* sub numerele 28 şi 29. Şi în această privinţă el a ales, mi se pare, partida nepotrivită; dar discuţia în cauză va trebui să se adreseze mai puţin lui şi mai cu seamă respectabililor savanţi Magnus Olsen din Norvegia şi Bo Almqvist din Suedia, care au propus această partidă, doar folosită de domnul Page împotriva mea.
Mă rezum, pentru a încheia, la câteva note răzleţe:
P. 54 — domnul Page îmi aminteşte că, în topografia Danemarcei, *Tislund,* în vechime „pădure sfântă a lui Tyr", este un caz izolat când se socoteşte drept *„legal place ofmeeting"* şi prin urmare nu dovedeşte nimic în privinţa raportului particular dintre Tyr şi *thing.* El face chiar din acest exemplu, aşa cum am văzut, cazul tipic al erorilor mele de raţionament (p. 68: *„He may... draw a general conclusion front a single exemple").* într-adevăr, argumentul extras din acel *Tislund* e slab şi, fără îndoială, am greşit necenzurându-1 în rezumatul făcut asupra

argumentelor lui Jan de Vries, dintre care unele sunt valabile *(Mitra-Varuna*[2]*,* pp. 149-150; *Dieux des Germains,* pp. 68-69). Oricum, ar fi

fost un gest de bună-credinţă din partea unui adversar să citeze în întregime argumentul lui Jan de Vries *(Altgerm. Rel.-gesch.* II, ediţia 1,1937, p. 286), fie pentru a-1 contesta, fie pentru a-L accepta. Savantul olandez a scris: „Tislund, în Seeland, era un loc de Ding, *în* vreme ce, în Danemarca, nici un centru al vieţii publice nu era consacrat [nu purta numele, ar fi fost mai exact] vreunui alt zeu." Asta ar fi diminuat siguranţa cu care domnul Page scrie (p. 55): „Ceea ce ne lipseşte pentru a confirma teza lui Dumezil [mai corect spus: pentru a susţine acest argument al lui Jan de Vries] este o predominanţă semnificativă a lui Tyr sau a altor nume de zei în denumirile locurilor de *thing,* dar aşa ceva nu se întâmplă... Cuvântul folosit de Dumezil, «toponimie», este în acelaşi timp mai exact şi mai discret [decât expresia *place-names* utilizată în traducerea engleză a *Dieux des Germains],* dar ascunde faptul că distinsul autor a construit o formulă generală pornind de la un singur exemplu." Nu pot decât să transmit această remarcă Manilor lui Jan de Vries, cel care ne-a asigurat, printre multe alte — şi mai bune — argumente, că există o relaţie între Tyr şi *thing.*

P. 55, n. 16 — printr-o remarcabilă alunecare pe deasupra textului inscripţiei frisone (a se vedea, mai sus, pp. 234-236, domnul Page încearcă să arunce o îndoială asupra naţionalităţii lui *Marş Thincsus:* celtică? germanică? Totuşi semnătura acelor *ciues Tuihanti,* frisoni incontestabili, rezolvă problema. „Eroarea asupra numărului" care mi se reproşează (aceeaşi pagină, n. 15) este reală — dar fusese corectată în *Dieux des Germains* (1959): ar fi trebuit să spun că a doua inscripţie, dat fiind textul ei, vorbeşte, cu siguranţă, de acelaşi Marte ca şi prima, deci de Marş Thincsus, dar fără ca epitetul *Thincsus* sau oricare altul să fie adăugat numelui său. Iar domnul Page, fiindcă mă prinsese pe picior greşit, ar fi fost dator: 1. să semnaleze rectificarea operată de mine; 2. să recunoască faptul că respectiva eroare nu diminuează forţa argumentului. De ce domnul Page, în loc să pescuiască doar o inexactitate fără urmări asupra demonstraţiei, nu citează, în legătură cu raporturile dintre *thing* şi război, cea de-a doua parte a argumentului, care o completează pe prima *(Dieux des Germains,* pp. 69-70)? Iat-o, de vreme ce a hotărât s-o ignore:

Dacă războiul e un thing sângeros, şi thing-ul vremurilor de pace evocă tot războiul: poporul strâns să delibereze are înfăţişarea şi obiceiurile armatei luptătoare. Tacit a descris aceste adunări ('Germania, *11-12):* „consi-dunt armaţi... nihil neque publicae rei nisi armaţi agunt... *şi, pentru a aproba, ei îşi agită suliţele, cel mai onorabil semn de asentiment fiind* armis laudare." *După câteva secole, Scandinavia oferă acelaşi spectacol: oricâtă ar fi sfinţenia şi „pacea " thing-ului — cf. textele grupate de W. Baetke,* Die Religion der Gerraanen in Quellenzeugnissen, *1937, p. 32 şi urm. — lumea se adună*

înarmată şi, pentru a aproba, se ridică spada sau securea ori se izbeşte sabia de scut. Şi nu numai decorul şi protocolul amintesc de război; thing-ul este un loc de încercare a puterii şi a prestigiului între familii şi grupuri, cele mai numeroase ori cele mai ameninţătoare încercând să-şi impună preferinţele, în pofida celebrilor, integrilor şi neclintiţilor jurişti, procedura în sine nu e decât un arsenal de forme la care se apelează, care se deturnează de la menirea lui pentru a se da dreptate celui ce n-o are. Bine utilizat, dreptul asigură echivalentul unei victorii, eliminând adversarul prost apărat sau mai slab: nefericitul Grettir şi mulţi alţii au trăit această experienţă.

Pp. 58-59 — domnul Page îmi aminteşte că înţelepciunea supranaturală a lui Odinn are *şi* alte explicaţii, alte origini decât ochiul depus în izvorul lui Mimir: runele învăţate în timp ce era atârnat de copac *(Hâvamâl),* cele nouă „cânturi monstruoase" — *fimbulljâd* şi hidromelul poeziei *(ibid),* cunoaşterea sorţii oamenilor şi vederea viitorului transmise de Freyja în cursul pătrunderii celor mai mari Vana în societatea zeilor Asa *(Ynglingasaga* 4). Şi conchide: *„From these various methodes Dumezil chooses one — pawning his eye — as the significant one, takes his text from the thirteenth-century Snorri, but changes that writer's wording when it does notfit his theory."* Zadarnic am încercat să aflu la ce se referă acuzaţia din cea de-a treia şi ultimă frază, dar primele două sunt tipice pentru practicile domnului Page.

1. N-am spus nicăieri că încredinţarea spre păstrare a ochiului ar fi *singura* sursă demnă de reţinut a ştiinţei odinice, nici că ar fi *cea mai semnificativă.* Pur şi simplu, pentru problema precisă pe care o aveam în vedere — adică tema zeului sau a eroului devenind chior şi a puterilor căpătate în urma acestei mutilări — este *singura pe care trebuia s-o menţionez.* Nu le ignor deloc pe celelalte, la care cartea mea face referire (pp. 12-13,63-64), şi chiar, pe lista mijloacelor de manifestare a ştiinţei sau a înţelepciunii de care dispune Odinn, citez şi altele, omise de domnul Page (p. 12, varianta relaţiilor Odinn-Mîmir conform căreia capul tăiat al lui Mîmir îi spune lui Odinn „multe lucruri secrete"; p. 43, cei doi corbi). în sfârşit, dacă cineva *„changes the wording"* al lui Snorri, acesta e chiar domnul Page, în legătură cu raporturile dintre Odinn şi Freyja şi cu *seidr.* Snorri spune *(Ynglingasaga,* 4): „Fiica lui Njordr era Freyja, preoteasă aducătoare de jertfe. Ea i-a învăţat pentru prima dată pe Asa magia numită *seidr* ce era în folosinţă la Vana." Ceea ce, sub pana domnului Page, devine: *„Another tale says simply that the goddes Freyja taught the Esir, and apparently Odinn among them, the practice of the seidr, whereby he could learn thefates ofmen and see into thefuture."* Această definiţie a lui *seidr,* numai parţial exactă, nu se află în *wording-ul* lui Snorri.

242
243

2. Este amuzant să-1 vedem pe domnul Page învinovăţindu-mă că-mi culeg informaţiile din Snorri, „autor din secolul al XIII-lea" (oare întreaga primă parte din al meu *Loki* nu l-a reabilitat pe acest erudit?), când el însuşi tocmai l-a mobilizat — în chip eronat — pe Snorri împotriva mea în legătură cu *seid~r*.
P. 62 — adversarii mei au obiceiul sa facă trimitere la unele critici anterioare, semnate de alţi specialişti ai aceluiaşi teritoriu sau ai altor părţi din lumea indo-europeană, ca şi cum acestea ar fi irefutabile, când de fapt eu le-am combătut. Aşa se face că domnul Page (p. 62, nr. 38), vorbind de un pretins cerc vicios în care aş fi intrat, se referă la Karl Helm (1955) şi chiar la Herbert J. Rose. Şi omite, conform unei practici obişnuite la înşişi aceşti adversari, să dea referinţe despre răspunsurile mele. Pentru cel de-al doilea, a se vedea în cartea de faţă p. 278. Pentru venerabilul Karl Helm, a se vedea articolul meu „L'etude comparee des religions des peuples indo-europeens", *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur,* 78, 1956, pp. 173-180.
244

74 *Blestemul scaldului EgilI*

(cu privire la R.I. Page, ‚Dumezil revisited", pp. 66-67)

Cele 128 de pagini ale cărţii mele Les Dieux des Germains *publicate în 1959 erau menite doar să schiţeze, în mare, ceea ce subzistă din structura fundamental trifuncţională în religiile germanice, îndeosebi în cele mai bine cunoscute, cele ale Scandinaviei. Cartea începea, în mod firesc, printr-o introducere generală unde, printre altele, aminteam de principalele atestări ale grupării Od~inn Thorr Freyr (avându-l câteodată, la cel de-al treilea termen, şi pe Njordr asociat cu Freyr) ai cărei trei componenţi aveau să fie urmăriţi şi analizaţi, pe scurt, dar cu mai multe detalii, în capitolele următoare. Toate aceste atestări sunt bine cunoscute, şi eu nu a trebuit să descopăr nici una.*
Cea mai utilă dintre ele, graţie descrierii şi comentariului realizate de Adam din Bremen, ne este furnizată de triplul cult al templului din Uppsala. Ea singură ar fi de ajuns pentru a se stabili că e vorba de o structură. Totuşi nici alte mărturii formulabile nu sunt de neglijat. Am fost, astfel, determinat să citez, după mulţi alţi scholars, *cel de-al 28-lea poem (visa) a cărui compunere este atribuita în* Egilssaga Skallagnmsonar ***însuşi*** *eroului ei. Blestemându-l pe regele norvegian, care l-a lipsit de moştenirea din partea socrului său, poetul cheamă sd-l răzbune, laolaltă cu ansamblul puterilor divine, patru zei personali: Oăinn, apoi cuplul Njorăr şi Freyr, pe urmă — în locul unde analogia cultului uppsalianface să ne aşteptăm la Thorr —, un* Land-ăss, *un „Asa al pământului, al ţării", ce pare, într-adevăr, să-l desemneze perifrastic pe Thorr.*
Această ultimă interpretare a fost aleasă de domnul Page, în articolul examinat de *Schiţa* precedentă, pentru a ilustra uşurătatea comparatistului, în opoziţie cu înţelepciunea şi competenţa specialistului. Fie. Deci nu în calitate de comparatist voi discuta obiecţiile lui, ci ca filolog, ca adept al unei filologii mai exigente, nădăjduiesc, decât aceea a Domniei sale. Iată mai întâi faptele.
Egilssaga, alcătuită, fără îndoială, după două veacuri de la evenimentele înfăţişate, povesteşte viaţa agitată (900-982) a unuia dintre cei mai iluştri scalzi
245

islandezi, Egill, fiu al lui Skallagrîmr. Familia lui, de literaţi, i-a păstrat cu fidelitate, de-a lungul istoriei, amintirea şi la fel opera, din care numeroase fragmente, încredinţate mai întâi memoriei scalzilor, se află în saga, explicate şi inserate acolo unde le e locul. Nu există, aşadar, *a priori,* vreo suspiciune în legătură cu autenticitatea lor.
Capitolele 56 şi 57 relatează una dintre cotiturile acestei vieţi. Socrul norvegian al lui Egill, Bjorn, a murit de curând. Cei mai apropiaţi moştenitorii lui sunt cele două fiice, Âsgerdj, soţia lui Egill, şi sora ei vitregă, Gunnhildr, căsătorită cu un anume Berg-Onundr. Sub pretextul mincinos că mama lui Âsgerdr era sclavă, Berg-Onundr şi-a însuşit întreaga moştenire. Egill încearcă să obţină ceea ce i se cuvine, însă Berg, sprijinit şi de prietenii lui, regele Eirikr şi regina Gunnhildr, care de mai mult timp nu-1 văd cu ochi buni pe reclamant, îl refuză cu obrăznicie. Atunci Egill îşi citează cumnatul în faţa r/iing-ului. Cei doi adversari se prezintă împreună cu partizanii lor. Egill, susţinut de Arinbjorn, dovedeşte că soţia sa e moştenitoare legitimă, ceea ce Berg-Onundr contestă în chip jignitor. Judecătorii sunt înclinaţi să-i dea dreptate lui Egill, dar regina ia cuvântul, îl întărâtă pe rege şi-i porunceşte propriului ei frate să intervină cu oamenii lui. Acesta din urmă rupe panglica şi dărâmă stâlpii care delimitează terenul de judecată, apoi îi alungă pe judecători, comiţând astfel o dublă violenţă împotriva sfinţeniei locului. Atunci Egill îşi provoacă adversarul la o luptă în doi, sub pedeapsa cu dezonoarea publică. Regele acceptă; însă, în acel moment, Arinbjorn, prietenul credincios al scaldului, îl sfătuieşte pe acesta să plece şi dă el însuşi exemplu. Egill se retrage, nu fără a fi chemat, în mod solemn, mânia zeilor asupra cumnatului său şi a tuturor celor care, împotriva dreptăţii, ar pretinde să dispună de bunurile lui:
„ *Te iau drept martor, Arinbjorn, şi pe tine Thordr, şi pe toţi oamenii care vor să-mi asculte cuvintele, vasali, judecători şi întreg poporul, că mă împotrivesc la însuşirea şi exploatarea oricărora dintre pământurile* (jardir

f/zaer allar) *pe care le-a avut* Bjorn. *îţi fac aceasta interdicţie ţie, Berg-Onundr, ca şi tuturor celorlalţi, pământeni sau venetici, nobili sau oameni de rând. Pe oricine nu va ţine seama de asta îl acuz de încălcarea legilor ţării* (logbrot lands rettar) *şi de ruperea păcii şi chem asupra lui mânia zeilor."*
Regele se simte vizat de acel „oricine" *(hverjum manni)* din formulă şi se înfurie. Totuşi Egill scapă. în timpul urmăririi, ucide un *hirdmăn* al regelui şi pierde zece însoţitori, dar se refugiază la Arinbjorn, de unde îşi ia soţia care îl aştepta. Arinbjorn îi dă o corabie. Pe când pregăteşte corabia pentru drum, Egill se desparte de prietenul lui şi recită împotriva regelui Eirikr o *visa* de

blestem, într-un frumos stil scaldic — cea de care ne vom ocupa —, al 28-lea poem din saga:
Fie ca puterile divine (bond) *să-l alunge pe prinţ; astfel ar trebui zeii* (god) *să-lfacă să plătească furtul bunului meu* (rân mins fear)/ *Fie să se mânie zeii* (rang) *şi Oâinn!*
Faceţi-l pe asupritorul poporului să fugă de pe pământurile lui (af jordum), *Freyr şi Njordr!*
Fie ca Asa al landului (Landâss) *să-l deteste pe împilatorul oamenilor, care încalcă locul sfânt* (ve)/
Aşa se termină capitolul 56. La începutul celui următor, autorul plasează în viaţa eroului procesul amintit mai sus: acesta a avut loc în chiar anul când regele Eirikr avea să lanseze, împotriva celor doi fraţi ai săi, aleşi regi în două provincii, campania ce urma să-l facă stăpân peste întreaga ţară. Apoi povestirea continuă. în timp ce regele îşi adună flota împotriva rivalilor, Egill pleacă din casa prietenului lui şi se îmbarcă pentru a reveni în Islanda. Ajuns la o oarecare distanţă de ţărm, se îndreaptă mai întâi spre o „staţie de pescuit", adică un loc bogat în peşte, unde pescarii se adunau de obicei şi unde aveai şansa, ca într-o piaţă de pe uscat, să afli noutăţi. Ceea ce aude Egill e grav: înainte de a ridica ancora împotriva fraţilor lui, regele 1-a proscris pe toată întinderea Norvegiei *{gerdi hann Egil utlagafyrir endilangan Noreg)* şi 1-a scos în afara legii. Atunci el recită o nouă *visa,* cea de-a 29-a:
Alfal ţării (Landâlfr)/ *Cel care încalcă legile mi-a impus, mie personal, drumuri fără capăt [= m-a exilat]! L-a înşelat femeia cea prefăcuta [= soţia lui] pe duşmanul fraţilor săi [= pe rege]. Lui Gunnhildr —feroce îi e firea — am a-i plăti aceasta izgonire din ţară! Tânăr, eram în stare să acţionez fără zăbavă şi sd-i întorc făptaşului paguba (suferită)!*
Neliniştit de faptul că marea era agitată, Egill se întoarce spre ţărm, unde un prilej nesperat îi îngăduie să-i ucidă prin surprindere pe Berg-Onundr şi pe rudele regelui cărora acesta din urmă le încredinţase misiunea oficială de a asigura protecţia sus-numitului. în chiar acel loc, înainte de a părăsi pentru totdeauna pământul norvegian, Egill alcătuieşte, de data asta în proză, o „declaraţie ostilă",*formali,* pe care o gravează, în caractere runice, pe un „stâp al derâderii", înfipt într-o crăpătură, pe vârful unei stânci, şi împodobit cu un craniu de cal (cap. 57):

„înfig aici acest stâlp al derâderii şi întorc această declaraţie infamantă I *împotriva regelui Eirikr şi a reginei* ***Gunnhildrl"***
Şi, îndreptând craniul de cal spre interiorul ţinutului:
„Mai întorc această infamantă declaraţie şi împotriva geniilor locului (landvaettir) *care hălăduiesc prin această ţară* (land ?/?etta)*, ca să je împrăştie cu toţii şi să nu găsească loc de odihnă până nu-i vor fi gonit pe regele Eirikr şi pe Gunnhildr afară din ţară* (or landi)!"
Cele patru declaraţii ale lui Egill se împart în chip logic pe parcursul micii drame, fără a se dubla unele pe altele, nici sub raportul împrejurărilor, nici sub acela al intenţiilor, nici prin expresie.
I. Cea dintâi este o formulă juridică, orală, în proză, rostită în momentul când Egill renunţă să mai obţină dreptatea în *thing,* unde continuă să fie prezent. Totul este precis şi ordonat: apelul la numeroşi martori, obiectul pretenţiilor şi al interdicţiilor, denunţarea adversarului actual şi a tuturor celorlalţi adversari imaginabili, capetele de acuzare ce vor fi aduse dacă interdicţia nu va fi respectată, adică se vor încălca legile scrise şi dreptul natural pe care le apără zeii.
II. La prietenul lui, Arinbjorn, care i-a pus la dispoziţie mijloacele de a pleca de bunăvoie din Norvegia, unde nu se mai poate aştepta să i se facă dreptate, Egill, poet, îl blesteamă pe nume, într-un poem scaldic — ceea ce nu făcuse în *thing* — pe regele protector şi complice al celui ce 1-a deposedat. De data asta, totul e religios, totul se adresează unor zei (strofa 28).
1. *a.* în cea dintâi jumătate de *visa* (v. 1-4), între primul vers care precizează tema („astfel ar trebui *zeii, god,* să-1 facă să plătească...") şi complementul său firesc din versul al patrulea („... furtul bunului meu") cele două versuri intermediare precizează: zeii în calitate de stăpâni ai destinelor. Dacă *got*Teste termenul obişnuit şi general, cel ce va fi reţinut de creştinism în cuprinsul întregii lumi germanice, poezia scandinavă dispune şi de alte desemnări colective, cu rezonanţe aparte şi dintre care principalele sunt *rogn (regin)* şi *bond.* Cel dintâi, care înseamnă propriu-zis „decizii" (gotică *ragin,* „gnone, dogma") îi caracterizează pe zei ca pe nişte puteri ce hotărăsc, iar folosirea lui religioasă, confirmată ritual şi mitologic *{ragna rokr, reginnaglar),* este de acum atestată de o piatră runică suedeză, datând cu aproximaţie din anul 700, ca şi de saxona veche. *Bond,* „legături", este o imagine proprie scandinavilor şi figurează ansamblul zeilor ca pe o reţea de frânghii sau de lanţuri care strânge, deci

limitează sau coordonează creaturile. Or, pasajul ce ne preocupă este singurul din poezia norronă* ce face astfel apropiere între cele trei nume, în trei versuri consecutive.

b. Al treilea vers îl asociază strâns pe *rogn* cu un substantiv propriu, O3inn. Nimic mai firesc. O3inn este suveranul universal, model şi patron al suveranilor, stăpân, de asemenea, pe câmpurile de luptă, al destinului armatelor şi al indivizilor. Cererea adresată lui în mod solidar cu pluralul *rogn* nu este mai puţin generală: *reia se,* „să se mânie"; rămâne în seama lui, a lor, să găsească expresia cea mai eficientă a acestei mânii. Versurile 1 şi 4 sugerează una dintre modalităţi: justiţia strictă, ochi pentru ochi sau mai degrabă pământ pentru pământ, expulzarea de pe un (sau nişte) *land,* de pe pământul socotit în întreaga sa întindere, în raport cu un posesor, compensându-se astfel raptul/e-ului, al bunurilor posedate.

2. Njorăr şi Freyr, patroni ai abundenţei produse în exploatările rurale, sunt rugaţi să-1 facă să fugă de pe pământurile sale *(„agri")* pe acela care, în persoana lui Egill, oprimă întregul *folk,* popor (Freyr e singurul zeu numit *folkvaldi goda,* „şef al grupului, al ansamblului zeilor").

3. în sfârşit, un zeu desemnat printr-o perifrază, „Asa al *land-ulni",* este chemat să se dezguste de regele care, nemărginindu-se să le provoace daune oamenilor, în persoana lui Egill, mai şi profanează locurile sfinte, aici f/n'ng-ul. Cine este acest „Asa al /and-ului"? Motive însemnate justifică de multă vreme răspunsul: *Thovc.*

a. Alături de OSinn şi de perechea NjorSr-Freyr este de aşteptat un zeu, Asa ori Vana, de acelaşi nivel, şi nu un geniu secundar; ceea ce, de atlfel, sugerează şi desemnarea lui ca *-âss.* 7/zorr este cel mai bun candidat, fiindcă principalul dintre ceilalţi Asa disponibili, Tyr, joacă doar un rol de mâna a doua în mitologie şi culte şi nu figurează, nici în alte împrejurări, în formulele adresate în Scandinavia către numeroşi zei.

b. Triada OSinn *Thovc* Freyr este bine stabilită, ca structură, de analiza cultului uppsalian şi de expresiile formulelor; ea acoperă, prin cei trei termeni, totalitatea funcţiilor necesare vieţii unei societăţi: totalitate pe care este oportun s-o amintim în împrejurarea de faţă.

c. Rugăciunea adresată lui Asa al *land-ului,* de a pedepsi violarea unui *vi,* a unui loc sfinţit, aminteşte de scena finală din *Lokasenna,* care ea însăşi pare inspirată dintr-o uzanţă juridică (cf. *vega vig i veum,* „a ucide pe cineva într-un templu, într-o adunare legal constituită" — ceea ce a făcut Loki ucigând un servitor al lui /Egir): în poemul eddic, Loki a tulburat nu un thing aflat în cursul deliberărilor, ci ospăţul care îi reuneşte pe zei în sala lui /Egir. Dar adunarea

" Vechea limbă germanică vorbită pe teritoriul Scandinaviei (n.tr.).

în cauză este totodată un *gridast<ad~r mikill,* „un mare loc al păcii (şi salvgardării)". Toţi zeii îndură sarcasmele lui Loki; dar, în cele din urmă, *Thorr,* singurul absent până atunci, apare pe neaşteptate, şi Loki îşi primeşte pedeapsa.

De ce oare substantivul propriu *Thorr* a fost înlocuit, în versul 28, printr-o perifrază? Poate fiindcă, în formulele „active", precum această *visa,* chemarea pe nume a redutabilului zeu ar fi avut drept rezultat apariţia lui instantanee (cf. miturile lui Hrungnir, gigantul constructor), ceea ce nu doreşte să se întâmple Egill, care nu-şi are duşmanii prin preajmă şi care vrea ca zeul să-1 „deteste" în chip statornic pe regele cel incorect. Comentatorii au amintit de mai multe ori, şi pe bună dreptate, o veche formulă de jurământ, păstrată în *Landnamabok* (ed. F. Jonsson, 1925, p. 440), unde *Thorx* pare să fie disimulat ca şi aici: „Să mă ajute Freyr şi Njordr şi *Âss inn almâttki,* Asa cel atotputernic (sau puternic în toate cele, cf. *mâttugr* «puternic»)."

Cât despre perifrază scrisă aici şi a cărei formulă nu mai apare şi în alte exemple, este posibil ca ea să fi fost aleasă din pricina importanţei noţiunii de *land,* pământ-ţară sau pământ-proprietate, în această sumbră poveste de moştenire, de spoliere şi exil. Să nu uităm că în numele lui *Thorr,* îndrumaţi de *Thorr,* emigranţii norvegieni acostau în Islanda şi-şi însuşeau câte un domeniu.

De altfel, interpretarea drept *Thorr* a perifrazei este adoptată aproape unanim.

III. Nu există nici un motiv pentru a pune la îndoială autenticitatea evenimentelor ce urmează: acele locuri de adunare, acele caravanseraiuri ale mării unde, peste vară, marinarii au şansa de a întâlni alţi marinari sunt o realitate. Este firesc şi ca o corabie sosită mai de curând să fi adus ştirea despre exilarea lui Egill. Firesc, în sfârşit, şi ca Egill-poetul să compună, în această împrejurare, încă o *visa* împotriva regelui şi a reginei. Subiectul plângerii lui este altul decât acela din *visa* 28. Egill a fost nu doar deposedat de propriul său bun, ci şi expulzat din întreaga Norvegie. „Pământul" are, în cele două cazuri, dacă nu valori, cel puţin extensii diferite: în 28 — bucată de pământ familială, posedată şi moştenită; în 29 — pământul, totalitatea regatului.

Aşa încât şi seoţiunea din lume pe care o mobilizează Egill este una diferită. Nu numai zeii cei mari, Asa şi Vana, garanţi ai ordinii sociale, ci şi zeul care, prin natura lui, controlează, în afara aproprierilor familiale sau individuale, ansamblul regiunii. Nu numai anume Asa al /analului proprietate, ci şi Alful /analului ţară. într-adevăr, aşa ceva este în mod esenţial un *ălfr,* judecând după mai multe cazuri asemănătoare acestuia, pe care le exlică *Flatejarbok* II, 7: când, după o domnie prosperă, regele Olafr Gudrodarson este înmormântat la Geirstad, locuitorii îl transformă în *Geirstaăaâlfr* şi îi aduc sacrificii pentru ca el să-şi

continue acţiunea benefică. Prin invocaţia sa, Egill i-1 opune deci regelui incorect, care îl alungă din regat, pe regele invizibil (un fost rege — acum divinizat, ca Olafr — sau nu, asta nu e imporant) al ţării de unde e izgonit.
IV. Nu există, de asemenea, nici un motiv să punem la îndoială concursul de împrejurări prezentat în continuare, lovitura care-i îngăduie lui Egill să-i ucidă pe cumnatul său şi pe oamenii regelui. Este firesc şi ca, părăsind, definitiv de această dată, Norvegia, în favoarea Islandei, el să ridice, împotriva regelui şi a reginei, acel obiect infamant şi, sub aspect magic, eficient, care e „stâlpul derâderii", cu inscripţia care îi blesteamă pentru totdeauna persecutorii. Iar acum îşi încredinţează răzbunarea mulţimii de genii minore care, fără raportare la cadrele sociale, familiale ori statale, populează toate colţişoarele, colindă toate drumurile ţării şi, deci, o pot face pe aceasta din urmă de nelocuit. Lor nu se teme să le „arunce un blestem", să comande, prin *nid~-u* său, ca ţara să le devină lor însile nelocuibilă până ce nu-i vor alunga pe rege şi pe regină.
Procedura, progresivă, s-a împlinit. Urmărind evoluţia situaţiei, ea a constat: 1. într-o constatare solemnă, în faţa *thing-ulai;* 2 şi 3. în două *visur* de blestem, adresate una (atunci când Egill este încă doar un om spoliat de dreptul său *în* societate) marilor zei funcţionali, garanţi, pretutindeni, ai ordinii sociale, iar cealaltă (când Egill, pe deasupra, a fost şi exilat) zeului local, protector al ţării de unde eroul a fost izgonit; 4. în sfârşit (în clipa când părăsește definitiv Norvegia după ce şi-a încheiat răzbunarea), într-o operaţie magică silind populaţia invizibilă, mulţimea spiritelor din însăşi acea ţară, să alunge perechea regală.
Toate aceste lucruri, atât de firești, nu fuseseră serios contestate înainte de intervenţia a doi considerabili savanţi, norvegianul Magnus Olsen şi, în Suedia, domnul Bo Almqvist, care, amândoi, pentru a ilustra noi propuneri de interpretare, unul a poeziei scaldice, altul a stâlpilor de batjocură în general, *aveau nevoie* ca lucrurile să se fi petrecut altfel. Asemenea discuţii, orientate dinainte printr-o „necesitate" exterioară, sunt arareori convingătoare, şi eu nu cred că acestea în cauză au fost bine conduse. Dar, în actuala dezbatere, important este că regruparea marilor zei, Asa şi Vana, din *visa* 28, a comportat unele riscuri.
Magnus Olsen a întreprins asupra celor opt versuri o analiză deosebit de fină pe care o traduc mai jos *(Maal og Minne,* 1944, pp. 184-185).
După ce Odinn „mai-marele în trupa zeilor, *rogn"* (cf. *Hammal* 142, *hroptr rogna),* apoi Freyr şi NjorSr au fost chemaţi pe numele lor, cel de-al patrulea dintre marii zei, *Thorr,* apare sub forma *landăss. El* trebuie să-1 pedepsească pe acela care în prezent deţine puterea.

Dar, după această glosă excelentă, Magnus Olsen procedează la o neaşteptată identificare a acelui *landâss* din finalul celei de-a 28-a *visa* cu *landălfr* de la începutul celei de a 29-a *visa,* ceea ce conduce la, sau presupune, a face să devină suspect întregul fragment de saga dintre cele două *visur,* a le transforma pe acestea într-un unic poem în două părţi şi a nesocoti în cea de-a doua tot ceea ce noutatea împrejurării aduce original. Totuşi, şi pentru noi lucrul acesta este esenţial, *visa* 28 rămâne intactă, cu al ei *landâss* echivalând cu TMrr, un *Thorr* care se năpustește în chip necuvenit asupra celei de-a 29-a *visa:*
Regele Eirikr, spune Olsen, este un om care încalcă legea şi dreptul, *logbrigdr.* în acest context, cuvintele alese de scald nu aveau cum da naştere vreunei neînţelegeri: nimeni altul decât 7Mrr nu putea îndeplini rolul atribuit lui aici, de păstrător al vieţii sociale (cf. *Midgards veorr),* calitate în care acţionează instantaneu împotriva ilegalităţii şi injustiţiei.
N-ar trebui să insistăm cu privire la problema, în principiu distinctă, a raporturilor dintre cele două *visur,* fiindcă Magnus Olsen n-o contestă pe aceea care, singura, e importantă pentru noi. Dar domnul Bo Almqvist a reînnoit propunerea de interpretare a maestrului norvegian, sub o formă care pretinde ca *landâss* din *visa* 28 să nu fie 77zorr. Va trebui deci să ne oprim asupra chestiunii în sine, sub toate aspectele ei.
Ambii autori admit (în mod întemeiat) că Egill a compus cele două *visur* şi (în mod neîntemeiat) că, deşi poemele sunt inserate în locuri distincte în povestirea din saga şi despărţite de evenimente importante, de fapt alcătuiesc o singură bucată poetică, decupată artificial. în restul comentariului însă, divergenţele dintre autori sunt sensibile.
La începutul secolului nostru, în urma conferinţelor ţinute la Uppsala, Lund şi Christiania, Magnus Olsen a scris un important articol despre inscripţiile magice de pe pietrele runice, reprodus în 1938 în *Norrme Studier,* pp. 1-23. Frapat de înrudirea (vocabular, procedee de ritm) a celor două *visur* ale noastre, el presupunea că acestea fuseseră la început consecutive şi că, după două veacuri, autorul de saga le-ar fi despărţit artificial şi le-ar fi plasat în două locuri ale povestirii. Cu aceeaşi ocazie, povestirea însăşi, de după *thing-ul* furtunos când regele îl prejudiciase pe Egill şi până la întoarcerea acestuia din urmă în Islanda, devenea suspectă — nu mai ţinea de istorie, ci de roman şi nu era cazul să i se acorde atenţie. Pe de altă parte, împins de teza lui despre valoarea magică a pietrelor runice (orice materie pe care o studiem devine repede imperialistă!), Magnus Olsen a presupus: a. că Egill compusese cele două *visur* solidare nu ca pe o operă strict literară, ci ca pe o formulă eficientă de batjocură şi de

blestem; 2. că, deci, înainte de a părăsi Norvegia, gravase pe stâlpul derâderii dublul poem magic şi nu textul în proză pe care îl conţine saga şi care n-ar fi decât o invenţie a povestitorului.
Acest ansamblu de ipoteze şi dintre ele în primul rând aceea vizând unitatea celor două *visur* sunt susţinute prin mai multe argumente.
1. Argumente de vocabular: cele două *visur* repetă în mai multe reprize, cu unele aliteraţii, acelaşi cuvânt *land,* „pământ, ţară", ceea ce, într-un anume fel, le şi cimentează; în particular, *landâss* (28, v. 8) primeşte ecoul lui *landălfr* (29, v. 1). Cuvintelor *gjalda* şi *reki* asociate în 28 (v. 1 şi 2) le răspund în 29 *gjalda* (v. 5) şi *rekstr* (v. 8); *granda,* apropiat de *land,* se află în ultimul vers al fiecăreia dintre cele două *visur* (28 şi 29, v. 8).
2. Argument de tehnică poetică: aliteraţia în *l* a trei cuvinte de la sfârşitul poemului 28 se regăseşte în trei cuvinte de la începutul poemului 29.
3. Argument de arheologie poetică: un calcul subtil, complezent poate, dezvăluie faptul că, dacă transcriem, în caractere runice şi conform stadiului corespunzător al limbii, cele patru jumătăţi de strofă, obţinem o simetrie care în altă parte nu se poate observa şi, de patru ori, acelaşi total de silabe: 72. Iată, ca specimen, transcrierea runică a celei de-a doua semistrofe (28, v. 5-8):
saga: *folkmygi lătflyja*
Freyr ok Njordr afjordum, leicTisk lofda stridi landâss, Ihans ve grandar. runele lui M. O.: *fulkmuki latfluia (16 silabe)*
FrauR auk NiurthR afiurihum (22) laithis lufta strilhi (17) latas ihans ui krataR (17).
Subiectul cărţii domnului Bo Almqvist, *Norron Niddiktning,* 1. *Nid mot furstar (Nordiska texter och undersokningar,* 21,1965), este diferit: el studiază, în literatura nordică, poezia deriziunii, a ultrajului. Şi se interesează şi de inscripţia de pe stâlp. Spre deosebire de Magnus Olsen, crede că saga transcrie în proză textul autentic şi nu-i substituie acestuia textul „runificat" al celor două *visur.* Dar se pune de acord cu Magnus Olsen pentru a refuza să considere drept fapt istoric povestirea din saga şi, prin urmare, pentru a extrage din ea cele două *visur,* a le suda şi a le situa, liber, într-o istorie altfel concepută.
De la Magnus Olsen reţine primele două argumente, dar convine că al treilea, bazat pe o reconstituire runică (seducătoare pentru alţi savanţi — precum

Erik Noreen şi Sigurdur Nordal) este cel mai puţin fragil. Apoi adaugă argumente de fond.
1. Este puţin verosimil, spune el, ca, după ce a început cu invocarea tuturor puterilor din Âsgardr, mai târziu, când exilarea se presupune că i-a dat un motiv suplimentar şi încă şi mai puternic de a blestema perechea regală, Egill să se mulţumească a invoca nişte personaje de nivel inferior, aşa cum, cu siguranţă, este acel *landâlfr.* Rezultă deci că *landălfr-u* este prezent pretutindeni, că, în pofida particulei *ăss,* se află de-acum prezent şi în *landâss* şi că *visa* 28 nu conţine o populare divină omogenă de „mari zei" — aşadar nu conţine nici faimoasa triadă trifuncţională.
2. Primele versuri din *visa* 29 se referă tot la nedreptăţile comise de Eirikir, care au ocupat, de unele singure, întreagă *visa* 28, în vreme ce abia în al treilea vers din această *visa* 29 poetul s-e ridică împotriva reginei Gunnhildr care, de acum, va rămâne ţinta lui până la ultima pereche de versuri, unde se va face sinteza (răzbunare cerută asupra regelui *şi* a soţiei sale): ca şi cum, lăsând deoparte orice altă consideraţie exterioară, ar exista între cele două *visur* o diviziune a muncii.
3. Contextul în proză al arabelor *visur* ar fi, în saga, artificial: a. apariţia primului vers din *visa* 28 nu este pregătită — armarea corăbiei luând sfârşit, Egill se desparte afectuos de Arinbjorn şi îndată recită poemul, deci într-un moment când nimic nu-i justifica în mod special stârnirea mâniei; b. bucata în proză ce urmează, dintre cele două *visur,* este un amestec de materiale eterogene care trebuie să fi fost adăugate de povestitorul din secolul al XH-lea pentru a-l pregăti pe cititor să înţeleagă expresiile din *visa* 29 (regele — ucigaş al fraţilor săi; Egill — exilat oficial). Nu există prin urmare motive seriose pentru a socoti că aceste evenimente s-au petrecut după compunerea celei de-a 28-a *visa.* Mai mult: întrucât aceste excursuri n-au întârziat să-i pricinuiască autorului o anume dificultate în reluarea mai apoi a firului povestirii despre Egill, el va fi născocit pe de-a-ntregul pescarii însărcinaţi să-l informeze pe erou despre exilarea acestuia; este greu de crezut, spune comentariul, că asemenea personaje anonime, care dau buzna, ca un *deus ex machina,* la momentul oportun pentru autor, ar fi existat într-adevăr.
Astfel reamarate una de alta, însă desprinse de evenimentele eliminate singure drept fictive, cele două *visur,* lipsite de apărare, sunt gata să plutească în derivă, în sensul dorit de domnul Almqvist, pentru a putea fi puse în slujba tezei din cartea acestuia. De altfel, autorul le foloseşte cu ingeniozitate: ele ar fi fost compuse împreună, în chiar clipa când Egill îşi ridică stâlpul derâderii, a cărui inscripţie în proză ar putea fi totuşi aceea, în proză, culeasă de saga. Cele două *visur* ar fi jucat rolul unui acompaniament oral şi poetic, destinat să prelun-

gească blestemul în memoria celor absenţi, la fel cum inscripţia l-ar fi pus, neîncetat, sub ochii trecătorilor.
Domnul Almqvist notează că, printre stâlpii derâderii, există o varietate numită *skâldstong;* acest cuvânt obscur, crede el, se lămureşte dacă admitem că îi desemnează pe aceia dintre stâlpi care sunt astfel întovărăşiţi, dublaţi,

comentaţi de poeme de circumstanţă.
Important pentru problema noastră este că unitatea celor două *visur* pe care el consideră că astfel a consolidat-o îl determină pe domnul Almqvist să-1 elimine pe *Thorr* din *visa* 28 în beneficiul lui *landălfr,* el însuşi interpretat ca *landvcettr* conform inscripţiei în proză: personajul desemnat succesiv de cele două perifraze poetice *landâss* şi *landălfr* ar fi, în realitate, ceea ce sugerează inscripţia în proză: şeful (îndrumătorul, regele, adică nişte *landvcettir).* Propunere pe care o sprijină cu argumente îndrăzneţe, cum ar fi: 1. *Thorr* nu este chemat pe nume în nici un poem al lui Egill; aşadar cultul acestui zeu îi era străin, prin urmare perifrază *landâss* nu-1 poate desemna pe *Thorr; 2.* este lesne de văzut ce serviciu poate aştepta Egill de la *vcettir* şi de la şeful lor, în timp ce ar fi dificil de justificat faptul că *Thorr* sau un alt Asa ar interveni sub o poreclă atât de puţin transparentă, pe când alţi zei, Asa Odinn şi cei doi mari Vana — Njorctr şi Freyr — şi-ar păstra numele.
îl rog pe cititor să se întoarcă la analiza pe care am întreprins-o ceva mai înainte povestirii din saga şi conform căreia, repet, nimic nu este neverosimil, nici sub raport istoric, nici sub raport literar, ca şi la comentariile mele asupra celor două *visur* 28 şi 29; dacă sunt lăsate la locul lor, fiecare după câte un eveniment ce modifică situaţia de ansamblu, constatăm că *visa* 28 exprimă sentimentele lui Egill deposedat de bunuri dar căruia nu i s-a impus exilul, iar *visa* 29 sentimentele lui Egill izgonit, alungat nu numai din bunurile sale, ci şi din *regatul* Norvegiei. în cea dintâi, el invocă triada marilor puteri funcţionale, Asa şi Vana, garanţi în chip solidar ai raporturilor sociale juste şi deci ai dreptului, în cea de-a doua, ca şi în inscripţia de pe stâlp, el mobilizează geniile ce populează ţara unde, personal, nu va mai putea trăi şi pe care nici n-o va mai aborda. Cuvântul *land* nu are, probabil, aceeaşi orientare pe de o parte în *landâss* şi pe de alta în *landâlfr* şi *landvcettir, Thorr,* zeul Asa, este garantul proprietăţilor funciare vechi („înaltul scaun") sau noi (colonizare): or, tocmai de pe ale sale *land* (la plural) e izgonit Egill când face invocaţia: „Alf-ul ţării", *„vcettir* ai ţării" ocupă terenul unde trăieşte o populaţie întreagă; şi de pe un asemenea „teren", adică din Norvegia, este exilat Egill atunci când îi invocă. A declara din capul locului că toţi cei trei termeni compuşi avându-1 pe *land* ca prim component sunt echivalenţi — cel mai de sus antrenându-1 pe cel mai de jos (Olsen) sau

cel mai de jos antrenându-1 pe cel mai de sus (Almqvist) —, înseamnă ceva mai mult decât a suprima unele nuanţe: e un contrasens.
Restul, strădania de a demola evenimentele din *saga,* este subiectiv, arbitrar; de ce oare pescarii întâlniţi în largul ţărmurilor Norvegiei ar fi un *„4eus ex machina"!* De ce doar un „geniu minor" şi nu un mare zeu ar trezi interesul lui Egill în momentul când relaţiite sociale cele mai însemnate, cele mai sfinte, sunt violate? Dacă numele lui 7Mrr este evitat, să nu existe şi alte explicaţii decât o îmbufnare de-a dreptul uimitoare din partea unui om care, în toate împrejurările, credea în puterea acestui zeu? Eu găsesc două asemenea justificări: aceea avansată ceva mai sus, adică o precauţie împotriva efectelor imediate ale rostirii imprudente a numelui, sau o alta — nu cumva Egill avea interesul ca, la finele acestei *visa,* să reunească, într-un cuvânt compus, noţiunea de Asa şi însăşi specificarea litigiului, pământurile? Dacă unele cuvinte precum *land, gjalda, granda* apar în ambele *vfsur,* nu-i aşa că sunt de asemenea esenţiale, în cele două împrejurări, şi noţiunea de „pământ" — cu nuanţele ei, noţiunea de compensaţie, de pedepsire echivalentă —, ca şi noţiunea de „violare a dreptului"? La fel se petrec lucrurile cu toate celelalte obiecţii: denunţarea pretinselor stângăcii sau încurcături ale autorului de saga, ipotezele asupra schimbărilor din starea de spirit a lui Egill, aprecierile asupra singularităţilor stilistice dezvăluie practicarea unei critici cu desăvârşire impresioniste.
Cititorul are acum la îndemână toate elementele care îi vor îngădui să aprecieze la justa lor valoare criticile adresate mie cu această ocazie de către domnul Page, scrupulos cu privire la îndatoririle sale faţă de acei *undergraduates* ce i-au fost daţi în grijă (art. cit. pp. 66-67).
In primul capitol din *Dieux des Germains,* Dumezil a încercat să demonstreze că există la germanii din nord o triadă alcătuită din Odinn, *Thon* şi unul sau mai mulţi Vana. Una dintre dovezile sale este o strofă din saga lui Egill, strofă atribuită acestui-scald: acolo Egill îl blestemă pe regele Eirik care i-a furat comoara *(sic!)* şi 1-a exilat. Iată textul strofei respective, aşa cum ni 1-a dat ultimul ei editor:
(Urmează *visa,* cu traducerea în franceză făcută de mine în 1959, în *Les Dieux des Germains,* conform construcţiei sintactice a lui Finnur Jonsson — şi la care mai târziu, în versiunea engleză a cărţile mele, am renunţat; a se vedea mai jos).
UITAREA OMULUI ŞI ONOAREA ZEILOR
Este regretabil că o *visa* citată drept dovadă a triadei nu conţine decât doi dintre cei trei termeni, fiindcă *Thon* nu apare sub numele său. Dumezil afirmă că lui i se aplică vocabula *landâss,* „zeu al ţării", dar aceasta e o interpretare, nu un fapt. Dumezil depinde de comentariul, care datează din 1894, al lui Finnur Jonsson. în ediţia lui din 1933 la *Egillssaga,* Sigurdur Nordal nu era chiar atât de convins; el credea că *landâss* este *Thon,* însă nu cita asta ca pe o dovadă hotărâtoare. De Vries, scriind în 1937, nu era de aceeaşi părere şi socotea respectivul cuvânt drept un derivat al lui *landvcettr,* „spirit păzitor al ţării". în 1944, Magnus Olsen menţiona cele două interpretări, fără a-şi exprima în mod limpede preferinţa pentru vreuna. J. de Vries, în cea de-a doua ediţie a marii sale cărţi, poate sub influenţa lui Dumezil, îl raporta de data asta pe *landâss* la *Thon.* Ultimul dintre editorii strofei, E.O.G. Turville-Petre, citează cele două traduceri, tot fără a-şi exprima vreo preferinţă anume. E clar că

ea nu constituie un exemplu cert al triadei pe care Dumezil ţine s-o stabilească, deşi poate reprezenta un exemplu posibil. Ceea ce trebuie nu este o afirmaţie tranşantă că *„landâss = Thon",* ci o examinare precisă a stanţei şi a locului acesteia în *Egillssaga.*

De pildă, se pune problema de a şti cum se cuvine să fie împărţită cea de-a doua semistrofă (28, v. 5-8). Traducerea operată de Dumezil arată că el citeşte două fraze: *folkmygi lâtflyja afjordum landâss* şi *Freyr ok Nordr leiăisk lofda striăi thanns ve grandar.* Or, aceasta este doar una din două posibilităţi. Nordal şi Turville-Petre preferă împărţirea în două cuplete:/. /. *s. Freyr ok Nordr afjordum* şi /. /. 5. *landâss* th *er v. g.* Cele două construcţii dau un sens. Diferenţa este că, în conformitate cu cea de-a doua, cuvântul *landâss* apare în contrast cu tiranul *er ve grandar,* „care distruge templele". Fiindcă *Thon* este supranumit *Veurr,* ceea ce a fost interpretat drept „protector al sanctuarelor" (J. de Vries, 1962, f.v. *Veurr),* ar fi, într-adevăr, potrivită invocarea acestui zeu împotriva unui rege care le distruge — deşi Dumezil n-a văzut respectiva interpretare care îi sprijină teza.

Pe deasupra, trebuie să ţinem seama şi de interpretarea lui Olsen, conform căreia stanţa cu pricina este de înţeles în strânsă legătură cu aceea care îi urmează în saga. Această a doua stanţă îi este adresată unui *landâlfr* care poate, în consecinţă, fi acelaşi cu *landdss.* Or, termenul de *landâlfr* nu este în mod deosebit asociat cu *Thon,* şi pare să însemne „spirit păzitor al ţării". Ceva mai târziu în saga, Egill ridică un *nisâtong,* cu intenţia de a-i constrânge pe *landvcettir,* spiritele ţării, să-i expulzeze duşmanul. Olsen a susţinut *(Om troldrunen, Edda, V,* 1916, pp. 235-239) că ambele *visur* fuseseră gravate, în rune, pe *nidstong.* Dacă astfel Egill este arătat chemând în ajutor spiritele din regiune, prima dintre strofe nu reprezintă o dovadă a triadei divine a lui Dumezil. Nu spun asta pentru a mă situa de partea uneia sau alteia dintre interpretări, ci numai pentru a arăta că alegerea făcută de Dumezil e slab

fundamentată. în sfârşit, trebuie să amintim de sugestia lui Jon Helgeson," sprijinită pe argumente psihologice, conform căreia *visa* în cauză nu i-ar aparţine absolut deloc lui Egill, ci ar fi o compunere mai târzie. Până şi pentru Dumezil, presupun, un text din secolul al XH-lea este un dat mai puţin sigur cu privire la o credinţă păgână vikingă decât o *visa* din secolul al X-lea. Specialistul în filologie nordică nu se poate declara satisfăcut de tratamentul aplicat de Dumezil respectivului caz şi poate, în mod legitim, suspecta maniera în care acesta din urmă operează cu documentarea în alte limbi, mai puţin accesibile.

Mai înainte de a deschide discuţia, o precizare. Există, într-adevăr, două construcţii posibile în cea de-a doua parte a acestei *visa* 28: 1. date fiind contorsiunile admise de „stilul scaldic", se poate aprecia că versurile 5 şi 8 alcătuiesc o frază, iar versurile 6 şi 7 o alta, inserată între paranteze în cea dintâi; este soluţia aleasă- de Finnur Jonsson şi adoptată îndeosebi de Magnus Olsen (1916, reluată de *Norr^ne Studier,* 1938, p. 12); eu însumi am urmat-o în 1959, în ediţia franceză a lucrării *Dieux des Germains; 2.* se pot construi, pe o linie continuă, versurile 5 şi 6 şi apoi versurile 7 şi 8; este soluţia aleasă de Sigurdur Nordal, *Islenzk fornrit, 2,* 1932, p. 163; întrucât mai târziu această a doua construcţie mi s-a părut mai bună (mai simplă şi mai deplin satisfăcătoare, cum zice domnul Page, pentru funcţia precisă de „protector al ve" cerut lui Landâss *Thorr),* am substituit-o celei a Lui Jonsson în versiunea engleză a cărţii mele *{Gods ofthe Ancient Northmen,* ed. Einar Haugen, Univ. of Californy Press, 1973, p. 5) — pe care, de bună seamă, domnul Page o cunoaşte bine, de vreme ce a menţionat-o în a sa notă 1. Atunci de ce să ne mai oprim asupra construcţiei la care am renunţat în mod public în urmă cu zece ani? Şi mai ales de ce *să procedăm ca şi cum această ezitare între două posibilităţi ar avea vreo incidenţă asupra problemei triadei?* Cu cea de-a doua, ca şi cu cea dintâi, argumentele menţionate ceva mai sus, de a-1 citi pe *Thoxx* sub *landâss,* subzistă — ba chiar întrucâtva întărite, Page *auctore.*

Să purcedem acum la demontarea mărturiei. în materie de filologie, un erudit poate oricând — şi adesea chiar trebuie s-o şi facă, în propriul său interes — colecţiona toate tezele propuse înaintea lui asupra chestiunii tratate, cele mai probabile ca şi celelalte, cele mai originale, până şi cele mai bizare. Se cunosc multe şi utile dizertaţii de doctorat cu un asemenea conţinut. Dar este el oare îndreptăţit, pentru a le contesta pe aceea sau acelea cu cel mai mare grad de probabilitate, *să le pună pe toate pe acelaşi plan şi să le expedieze cu toptanul?* S un sofism bine cunoscut, şi cu adevărat drag multor filologi, pe care domnul Page îl comite în articolul unde mă „revizitează" (vezi, mai sus, p. 228).

Nu obosim să-1 reducem, iarăşi şi iarăşi, la elementele lui esenţiale: „X şi încă mulţi alţii au zis că 4 + 4 = 8, dar Y a zis că 4 + 4 = 9, iar Z a zis chiar că 4 + 4 = 999; aceştia din urmă poate că (ori: fără îndoială; ori: cu siguranţă) se înşală, însă faptul că au putut face astfel de afirmaţii arată îndeajuns că 4 + 4 = 8 nu reprezintă, în orice caz, decât un punct de vedere".

Las deoparte proiectul domnului Helgeson, care este, după însăşi mărturia domnului Page, *„a tentative suggestion"* rămasă fără ecou, şi trec la miezul problemei. Domnul Page pune în balanţă pe de o parte o opinie singulară, iar pe de alta propunerea argumentată a marii majorităţi a filologilor, a celor care îl înţeleg pe *landâss* drept *Thou.* în plus, reduce această mare majoritate la câteva nume. Lucru şi mai grav (şi exemplu de temut pentru *undergraduates),* alterează cu premeditare opinia celui mai important dintre ei, unul căruia, în altă parte, îi

pune în valoare o altă propunere: Magnus Olsen. După 1916, când i-a apărut articolul reluat în *Norrfine Studier,* savantul norvegian a tratat de mai multe ori, şi totdeauna din aceeaşi perspectivă, cele două *visur* din *Egillssaga.* Domnul Page citează *Maal og Minne,* 1944, pp. 154-185, care poate fi considerată, într-adevăr, drept expresia pe deplin maturizată a tezei sale; am văzut mai sus cu câtă hotărâre susţine Olsen că *landâss* (căruia face doar greşeala de a-i anexa *landâlfr* din *visa* 29) este *Thorc.* Toate acestea devin sub pana domnului Page:
In 1944, Magnus Olsen noted both interpretations without showing clear preference.
Pentru uzul acelor *undergraduates* pe care domnul Page este atât de grijuliu să-i ferească de contaminarea cu mine, se cade să transcriu originalul norvegian, în speranţa că, dacă dânsul acceptă ca viitorii săi germanişti să nu citească în limba franceză, este mai exigent în privinţa limbilor scandinave:
Sâ trer *Odin,* frem som den store i rogn-flokken og to andre, innbyrdes naer forbundne guder, *Freyr ok Njordr,* nevnes verd namn — de râr for trivsel der hvor kongen nu intet har â gjore — *og endelig viser den fjerde av de store guder, Tor, sig i skikkelse av Landăss: ham* (subliniat în text: „El este cel care...") *skal vemnes ved den som nu er makthaveren.*
Da, fără nici o exitare: „T/zorr se prezintă sub forma *landâss:* el are calitatea necesară pentru a-1 pedepsi cu asprime pe suveranul cu rang important." S-ar părea că, în engleză, asta se spune *„without showing clear preference".* Atunci cum rămâne cu claritatea?

Din nefericire, ceea ce vom numi, din politeţe, *„unaccuracy",* nu li se rezervă doar frazelor lui Magnus Olsen. Domnul Page ne spune că Nordal „nu era atât de convins" că *landâss* a fost *Thorr.* Iată ce zice Nordal în islandeza modernă, p. 163 a ediţiei sale:
Landâss er liklegen *Thorr,* smbr. hinn heidna logeid: *hjălpi mer Freyr ok Njordr ok âss inn almăttki.*
Adverbul *liklegen,* „probabil", nu comportă vreo rezervă, ci doar constată faptul că, zeul nefiind numit cu numele lui, trebuie să operăm o traducere, cu minimul risc de eroare comportat de orice traduceri. Nu e cazul să omitem nici textul paralel pe care Nordal îl citează, după alţii, în sprijinul singurului sens pe care îl are în vedere, *„Thorr",* şi nici să-1 înlocuim cu afirmaţia *„JVordal quoted no cogent evidence".* în sfârşit, Nordal manifestă atât de puţine rezerve asupra ecuaţiei *„landâss*[11] *= Thorr,* încât, după comentariul său, în traducerea respectivei *visa* în islandeza modernă, scrie nu *landasen,* ci de-a dreptul:
Thorr se gramur (geri ser leictan) mann fjandanum, sem spilfir thingelgini.
Citindu-1 pe domnul Page, am putea crede că, sub raport statistic, traducerea prin 77jorr e numai o ipoteză, printre altele, cu nimic mai avantajată decât acelea. încă o deformare a faptelor. Pe lângă că nu există motive să se creadă că Jan de Vries şi-ar fi schimbat părerile, între 1937 şi 1957, „sub influenţa mea" (era în stare, după douăzeci de ani, să reflecteze de unul singur şi să revizuiască dosarul), mulţi alţi autori importanţi s-au pronunţat, şi de multă vreme, în acelaşi sens. De ce să-i eliminăm pe marii clasici? încă E.H. Meyer, *Germanische Mythologie* (1891!), p. 188, aminteşte, în *Skirnismâl,* 33, de triada Offinn, Âsa-bragr, *Freyr,* unde Âsa-bragr îl desemnează cu certitudine pe *Thorr* (şi întregul pasaj al lui Meyer asupra triadei — publicat cu şapte ani înaintea naşterii mele — este excelent). La 1900, în contribuţiile lui la *Grundriss der germa-nischen Philologie*[2] III, p. 364, Eugen Mogk scrie:
Thor: der Gott der Familie, der Gott des Gaues, der Gott des offentlichen und privaten Lebens, der hochste Gott schlechthin, der iiberall angerufen wurde, wo die menschliche Macht nicht ausreichte [...]. So erscheint er als der erste der Asen *(Âsabragr),* Egill nannte ihn schlechthin den *landâss* (şi întreaga urmare).

Şi câţi alţii încă, precum Axei Olrik şi Hans Ellekilde, în a lor *Nordens gudeverden,* 1926, p. 458! Iată-1 şi pe Wolfgang Lange, *Studien zur christlichen Dichtung der Nordgermanen, 1000-1200,*1958, p. 185: deşi în textul paralel, adesea citat, din *Landnamabok,* el preferă să-1 interpreteze pe *âss inn almăttki* nu drept *Thorr,* ci drept un personaj nou, artificial, suscitat de creştinism, nu ezită deloc în privinţa lui *landăss* din *Egillssaga: „Genannt werden Oăinn, Freyr und Njorăr,* landâss *(wohl Thorr)."* Nici aici *„wohl"* nu implică vreo ezitare, el echivalează cu „adică probabil".
Contraprobă: interpretările altele decât *Thorr* sunt foarte rare. Unele — am văzut-o pe aceea a domnului Bo Almqvist, pe care domnul Page, în chip curios, o ignoră — sunt comandate de nevoile susţinerii unei teze. Altele sunt de o mare uşurătate: Finnur Jonsson, reeditând vechiul *Lexicon poeticum antiquae linguae septentrionalis* de S. Egilsson, îl propune pe ... O3inn, aşa încât Oăinn, deja numit în prima jumătate din *visa* 28, ar reapărea şi în cea de-a doua jumătate, după menţionarea lui Freyr şi a lui Njordr! Am văzut şi o ciudată schimbare a părerilor lui Magnus Olsen, în ultimii săi ani de activitate — *Edda og Skaldekvad,* 4, *Egils lausavisur,* 1962, p. 30: *landăss* l-ar desemna pe Ullr, mereu enigmaticul zeu Ullr, de care savantul norvegian se ocupase mult prin intermediul toponimiei şi pe care îl îndrăgise: *obscurum per obscurius...*
Nu apreciez deloc argumentul autorităţii, recursul la „opinii grave" care nu valorează niciodată cât o bună gândire pornind de la cauza însăşi. Dar fiindcă domnul Page se slujeşte de aşa ceva şi pretinde a stabili un bilanţ al opiniei experţilor de unde ar reieşi că există tot atâtea şi chiar mai multe „autorităţi" defavorabile decât favorbile „opiniei" *Thorr,* tot ce putem face e să-i constatăm manipulările şi trucajele. în cea mai mare parte,

demersurile lui stau mărturie aceluiaşi arbitrar, uşurinţei de a disimula ceea ce îl deranjează şi totodată de a-şi fabrica sprijinuri iluzorii. Pentru ce, de pildă, utilizând împotriva mea construcţia lui Magnus Olsen, nu-i trimite pe *undergraduates* să ia cunoştinţă de respingerea foarte bine argumentată pe care domnul Anders Baeksted a formulat-o în 1952 cu privire la teza marelui său predecesor asupra capitolelor 56-57 din *Egillssaga* şi la îngemănarea artificială a celor două *visur,* 28 şi 29, rezultată de aici? Respectiva luare de poziţie se află la paginile 206-212 din *Mâlruner og troldruner, Runenmagiske Studier* (= *Nationalmuseets Skrifter, Arkaeol. historisk Rcekke,* IV, Copenhaga). Domnul Baeksted şi cu mine nu avem acelaşi punct de vedere, însă discuţiile noastre conduc la acelaşi rezultat — restaurarea mărturiei — şi nu se opun prin nimic una alteia.
Şi o ultimă remarcă. Citindu-1 pe domnul Page, s-ar putea crede că eu „vreau" să stabilesc faptul că Offinn, *Thorr* şi Freyr (sau Freyr şi Njor3r)

alcătuiesc o triadă. E o cinste prea mare. în realitate, puţini autori s-au îndoit şi se mai îndoiesc de asta. Singurul serviciu făcut de mine a fost acela de a arăta caracterul *organic, trifuncţional* al respectivei grupări, *de a observa în ce măsură prelungeşte aceasta ideologia trifuncţională* care, în lumea indo-europeană, se exprima adeseori prin grupări divine analoage, şi de asemenea *în ce măsură se deosebeşte ea de aceste alte grupări* prin nişte trăsături originale (a se vedea, asupra ultimei chestiuni, reluarea vechiului meu articol despre *Ri'gsthula,* în *Apollon sonore,* pp. 209-216).

NOTA

Domnul Regis Boyer a beneficiat, de curând, de noi iluminări. După ce a descoperit, „prin intermediul curatei etnopsihologii", că zeii scandinavi se împart în funcţie de legăturile lor cu soarele, cu „elementul lichid şi magic" şi cu „elementul htonic" *(La Religion des anciens Scandinaves,* 1981), astăzi fabrică o grupare trifuncţională „exact dumeziliană" în care intervine una dintre noţiunile avute în vedere în schiţa prezentă („Les trois fonctions dumeziliennes appliquees â la magie scandinave", *Linguistica et philo-logica, Gedenkschrift fur Bjorn Collinder = Philologica Germanica,* 6, Viena, 1984, pp. 23-34): *seidr,* magia explorând viitorul, ar fi cea dintâi funcţiune; *blât,* sacrificiul, s-ar aplica „de o manieră satisfăcătoare" celei de-a doua, iar *nid,* „libidinos", celei de-a treia. In afară de faptul că nu e recomandabil să se constituie în mod artificial triade, funcţionale sau nu, din elemente eterogene pe care utilizatorii nu le-au pus niciodată laolaltă, cum să uităm că *seidr* trecea, la origine, drept magie a zeilor Vana? Cum să ridici *blât,* „sacrificiul", la nivelul sacru cel mai înalt? Şi dacă e adevărat că blestemul-derâdere care este *nid* pretinde adesea a provoca o decădere sexuală (P. Meulengracht S0rensen, *Norront Nid,* Odense, 1980), nu totdeauna se întâmplă aşa. în mod particular, în *visa* 28 şi în scena studiată aici, o asemenea orientare nu apare. Ce-i drept, domnul Boyer iese din încurcătură, scriind: „Ar putea stârni uimire semiabsenţa [de ce «semi-»?] elementului determinant — în semnificaţia dată de mine — al întregii operaţii, elementul sexual; ţin ca el să figureze, metaforic dacă se doreşte, în acel cal sau acea iapă despre a căror importanţă deosebită ne vorbesc atâtea texte neechivoce, începând cu *Volsathättr."* Astfel, printr-o ciudată contaminare, craniul de cal agăţat de către Egill de stâlpul care poartă inscripţia n/cf-ului devine element sexual deoarece, într-un cu totul alt ritual, un penis de cal, convenabil tratat şi manipulat, este talisman de prosperitate. în ceea ce priveşte deplasarea respectivei *visa* 28 din *Egillssaga,* domnul Boyer merge şi mai departe decât predecesorii săi: el o transportă, fără altă explicaţie decât un „evident", din capitolul 56 în capitolul 57, şi face din ea însăşi textul mcf-ului. Şi ţine să spună că eu rămân unul dintre ai săi „maeştri de gândire". Iată un lucru ce nu mi se pare deloc sigur.

75 *O idilă datând de douăzeci de ani*

(în legătură cu A. Momigliano,

Premesse per una discussione di Qeorges Dumezil,

OPVS, II 2, 1983, pp. 329-341)

Raporturile mele cu domnul Arnaldo Momigliano au început abia în în 1963. în *Journal of Roman Studies,* 53, la paginile 113-114 ale unui „Interim Report on the Origins of Rome", el a vorbit pentru prima oară despre cercetările mele.
A constatat mai întâi că lucrările lui Malinowski, Evans-Pritchard, Schapera, Levi-Strauss etc. nu aruncă prea multă lumină asupra *curiae-lor* romane: „Ceea ce ne trebuie pentru *curiae,* spune el, nu este un model de explicaţie; avem nevoie de mărturii directe *(the primary evidence),* care nu pot fi înlocuite de nici o explicaţie." Şi aici intru eu în scenă:
Există un antropolog cultural de un fel deosebit, care nu va putea fi decât foarte mulţumit să constate că ajutorul i-a fost acceptat în împrejurarea de faţă. După cum se ştie, profesorul Georges Dumezil, membru eminent al College de France, a susţinut cu statornicie pe parcursul ultimilor douăzeci de ani că este capabil să explice natura triburilor şi a curiae-lor romane, com-parându-le cu instituţiile indiene, şi să le dezvăluie semnificaţia originală. Profesorul Dumezil şi-a ameliorat fără încetare sistemul, şi ultima versiune a teoriilor sale — aflată în traducerea italiană a cărţii *Jupiter Marş Quirinus* (1953) şi în conferinţele de la Uppsala intitulate *UIdeologie tripartie des Indo-Europeens* (1958) — renunţă la multe dintre propriile sale argumente anterioare. Şi totuşi, după opinia mea, până şi cele mai recente expuneri ale teoriilor profesorului Dumezil nu sunt convingătoare. Dumezil nu se îndoieşte că a descoperit în gândirea indo-europeană o filosofie a tripartiţiei. Conform lui, strămoşii arieni *(the Aryan ancestors)* erau nişte neclintiţi credincioşi *(firm believers)* în ierarhie. în ordinea

socială, ierarhia se exprima prin prezenţa a trei triburi diversificate: la Roma, Ramnes reprezentau preoţii, Tities — producătorii, iar Luceres erau războinicii. în plan religios, Iupiter, Quirinus şi Marte ar fi patronat cele trei funcţiuni, şi cei trei flamines corespondenţi ar fi fost simbolurile lor. Cea mai bună mărturie directă pe care profesorul Dumezil o poate cita, la Roma, în sprijinul tripartiţiei sale,

este *Elegia* IV 1 a lui Properţiu. De ce oare Properţiu s-ar fi aflat în posesia unor cunoştinţe pe care nu le mai avea nimeni altcineva nu ni se spune. Dar este de ajuns să recitim deliciosul lui poem autoironie pentru a constata cât de slabă îi e mărturia. Textul lui Properţiu implică limpede faptul că Roma dispunea de războinici şi de ţărani chiar mai înainte ca Titus Tatius şi Lucumon să i se alăture pentru a crea statul tripartit; Properţiu era prea apropiat de pământul său italic pentru a imagina altceva. Se cuvine să adăugăm că profesorul Dumezil nu are mai mult noroc nici cu mărturiile sale neromane. Ne este îngăduit să credem că, în solitudinea lor pastorală, sciţii rămăseseră nişte buni indo-&uropeni, la adăpost de orice contaminare cu despotismul oriental sau democraţia mediteraneană. în chip firesc, profesorul Dumezil le acordă o mare importanţă. Astfel, Domnia sa citează, după Herodot (IV 56), povestirea ce relatează cum un plug, un jug, o sabie şi o cupă de aur au căzut din cer şi cum acela care le-a luat a devenit rege şi a fost, pritre sciţi, strămoşul tribului regal. Dumezil aranjează lucrurile în aşa fel, încât cele patru obiecte să se reducă la trei şi să facă din ele simbolurile celor trei funcţiuni. Or, nimic din Herodot nii arată că fiecare trib scitic a dobândit unul dintre obiectele de aur şi şi-a organizat propriile activităţi în conformitate cu acest simbol. Textul implică mai degrabă contrariul: în cele din urmă, toate obiectele ajung în mâinile regelui. Quintus Curtius, care povestește o legendă asemănătoare, spune categoric că obiectele cereşti, care la el sunt cinci, se aflau în posesia comună a tuturor sciţilor (7, 8,17-18). Nimic nu sugerează, în această poveste, vreo diviziune funcţională a triburilor.

Obiecţiile mele asupra punctelor de vedere ale lui Dumezil (şi ştiu că nu sunt singurul care ridică asemenea obiecţii) nu rezidă doar în aceea că argumentrea lui e slabă, ci şi în faptul că teoriile sale sunt inutile. Nimic din istoria romană nu se explică dacă vom crede că societatea romanilor era guvernată de o riguroasă separaţie în preoţi, războinici şi producători. Faptul fundamental al societăţii romane rămâne acela că războinici, producători şi preoţi *nu erau* componente separate ale cetăţii, cu toate că sacerdoţiile ar fi avut tendinţa să fie monopolizate de membrii aristocraţiei.

La ultimul paragraf al acestui text era adăugată o notă (78) în josul paginii:

Punctele mele de vedere asupra lui Dumezil (pe care sper să le dezvolt în *Rivista storica italiana)* nu sunt departe de acelea ale lui Piganiol, *Histoire de Rome,* ed. din 1954, pp. 529-530)...

După referiri la şase dintre adversarii mei de atunci, specialişti în cele două domenii — trei latinişti şi trei indianişti —, nota se termina cu aceste cuvinte:

[...] Este însă loial să adaug că Dumezil are şi partizani numeroşi şi considerabili, îndeosebi în Franţa; că a influenţat profund cele mai noi lucrări ale lui J. Bayet (cf. deja *Revue de l'histoire des religions,* 126, 1943, pp. 159-160); şi că e susţinut de unul dintre cei mai mari filologi în viaţă, E. Benveniste (cf. *Revue de l'histoire des religions,* 129,1945, pp. 5-16 etc).

în ciuda experienţei dobândite în relaţiile mele cu Herbert J. Rose, Andre Piganiol şi alţii câţiva, această prezentare, datând din 1963, a muncii mele mă surprinde. în 1938, la cea dintâi uimire în faţa soluţiei întrezărite, comisesem într-adevăr, într-o expunere orală, simplificarea majoră. Am relatat de altfel *(Myte et epopee* I, pp. 14-15) cum prima mea prelegere la Ecole des Hautes Etudes asupra acestei materii declarase drept titlu *„Sacerdoces, miliies, Quirites".* Dar asta n-a durat mult. în 1944, în *Naissance de Rome,* respectiva concepţie era evacuată şi ar fi nevoie doar de câteva retuşuri la capitolele II şi III pentru a găsi, până şi astăzi, elementele unui răspuns eficient la obiecţiile domnului Momigliano, îndeosebi (pp. 95-99) la aceea adresată cu privire la folosirea de către mine a lui Properţiu. Oricum, în 1963, corecţia, în sensul optic al cuvântului, era operată, ideea de „funcţiuni" disociată de noţiunea de „clase sociale", disociate, de asemenea, ideologia, care poate fi uimitor de conservatoare, şi istoria, alcătuită din elemente neprevăzute. întrucât Domnia sa menţionează *Ideologie tripartie des Indo-Europeens,* care datează din 1958, citise totuşi acolo următoarele în legătură cu cele trei triburi romuleene (subliniez cuvintele importante, la care n-a luat seama):

Nu este inutil să amintim aici valorile funcţionale de care apar încărcate, *în povestirile asupra originilor Romei, cele trei componente etnice,* temelii legendare *ale celor trei triburi: Romulus,* rex *şi* augur, *şi tovarăşii lui sunt depozitarii puterii suverane şi ai auspiciilor; aliaţii săi etrusci, sub comanda lui Lucumon, sunt specialiştii în arta militară; duşmanii săi, Titus laolaltă cu sabinii, au fete, sunt bogaţi în turme şi, pe deasupra, le e silă de război şi fac tot ce se poate pentru a-l evita.*

Iar ceva mai sus, pp. 17-18, în paragraful intitulat „Theorie et pratique", unde este vorba nu numai de popoarele istorice, ci şi de „indo-europenii" de dinaintea migraţiilor:

Astfel încât nu detaliul autentic, istoric, de organizare socială împărţită în trei a indo-europenilor îl interesează

cu deosebire pe comparatist, ci principiul de clasificare, tipul de ideologie pe care aceasta l-a suscitat şi căruia, realizată sau dorită, ea pare să nu-i mai fie decât o simplă expresie printre altele.
N-am încetat, de atunci, să s-ubliniez acest divorţ fundamental: împărăţia comparatiştilor nu aparţine acestei lumi. Ceea ce semnalăm noi nu oferă nici un prilej de manifestare realităţii trăite; la Roma, ca şi în Sciţia, ca şi în însăşi India vedică, evenimentele, războaie sau alianţe, care n-au fost înregistrate de nişte martori, organizaţiile sociale, instituţiile din care nici o rămăşiţă nu se oferă scalpelului sau microscopului sunt definitiv pierdute. Ne putem amuza imaginând variante, am făcut-o şi eu, dar de multă vreme nu mă mai joc. Nu voi şti niciodată — şi ceilalţi la fel ca şi mine — ce evenimente şi personaje au existat la originile Romei. Rolul meu e să constat că, atunci când legenda s-a constituit, ideologia celor trei funcţiuni era încă destul de puternică pentru a o încadra şi a o acoperi; şi de asemenea că această „grilă" funcţională a rămas conştientă până în secolul cel mare, fiindcă se poate citi nu numai în *Elegia* lui Properţiu, ci şi în vulgata, în toate variantele vulgatei; este de ajuns să nu închizi ochii în faţa datelor reunite în *Naissance de Rome* şi rezumate în *UIdeologie tripartie,* pp. 12-16 şi pe care le înlocuiesc astăzi, în chip firesc, paginile 285-336 din *Mythe et epopee* I.
Un cuvânt mă intrigase în articolul din *Journal of Roman Studies.* De ce domnul Momigliano, sub pretextul că îmi rezumă lucrarea asupra indo-europenilor, îi numea o dată pe aceştia, dar sub răspunderea mea, „arieni"? (p. 113):
Dumezil is certain that he has discovered a philosophy of tripartition in the Indo-European mind. According to him, the Aryan ancestors were firm believers in hierarchy.
Nu cred că, până şi pe vremea începuturilor mele, când totul ar fi fost lipsit de consecinţe, am folosit vreodată cuvântul *Arya,* „arieni", pentru a desemna indo-europenii. Totdeauna l-am pecetluit în utilizarea lui legitimă, adică aplicat doar popoarelor despre care se ştie din texte că s-au numit astfel pe ele însele — indienii şi iranienii. în preajma nenorocirii noastre, în 1938, l-am felicitat, într-o notă din al meu *Vahagn,* pe colegul nostru german Herman Lommel, care de altfel era căsătorit cu o englezoaică, pentru că se situase cu claritate, cu tot curajul, se poate spune, de aceeaşi parte cu noi, în cartea sa *Der arische*

Kriegsgott. De ce atunci, în 1963, să-i fi numit pe indo-europenii „mei" „the Aryan ancestors"?
Mi-am încredinţat lui Benveniste perplexitatea. El m-a ascultat zâmbind şi m-a sfătuit, cum foarte bine se spune, s-o las baltă. Ceea ce am şi făcut. N-am reacţionat când, în 1966, domnul Momigliano a reprodus articolul din 1963 în cea de-a treia culegere a sa de *Contributi...,* pp. 581-583. După cinci ori şase ani, aflând dintr-un program că, la seminarul londonez al domnului Momigliano, nu mai ştiu care *scholar* îşi propunea să vorbească de lucrarea mea romană, i-am scris maestrului, ca să-i sugereze invitatului său să-mi trimită un rezumat al expunerii lui şi al discuţiei în jurul acesteia şi totodată l-am întrebat dacă respingerea detaliată anunţată în nota 78 a articolului din *Journal of Roman Studies* fusese publicată. El mi-a răspuns că se tot gândeşte s-o facă, dar că are alte lucrări în curs de elaborare. Şi n-am primit rezumatul.
Abia în 1983 proiectul a căpătat formă, întrucâtva schimbat. în ianuarie, domnul Momigliano a organizat la Şcoala normală superioară din Pisa, cu tema „Aspetti dell'opera di Georges Dumezil", un colocviu pe care l-a deschis el însuşi cu „Premesse per una discussione di G.D." Documentele au fost de curând publicate în *OPVS, Rivista internazionale per la storia economica e sociale dell'antichită,* II, 2 *(„Premesse"*-le ocupă paginile 329-341), apoi reluate în *Rivista storica italiana.*
Ele nu m-au dezamăgit. Stau mărturie unei frumoase continuităţi de gândire şi de sentimente. Reprezintă o examinare a ceea ce eu numesc perioada de tatonare în cursul cercetărilor mele, publicaţiile care au precedat-o, „evenimentul" petrecut în 1938 în mica mea istorie personală — vreau să spun apropierea listei ierarhizate a celor trei zei romani care deţin fiecare câte un *flamen maior* de lista ierarhizată a celor trei *varna* arya din India, unde „brahman" nu e decât numele unui *varna* superior. Analogiile şi diferenţele pe care le descoperea această apropiere, împreună cu mai multe prelungiri şi consecinţe, au fost de atunci şi până astăzi unul dintre principalele obiective ale explorărilor mele. Aşadar nu tatonările de la începuturi vor rămâne de pe urma mea şi vor contribui la ştiinţa de mâine, ci, dimpotrivă, ceea ce a urmat după primul pas din 1938. *Premesse* nu este, cu siguranţă, cuvântul potrivit.
Expunerea astfel concepută a domnului Momigliano era cu atât mai puţin utilă cu cât, în 1968, eu însumi am evocat, în Introducerea la *Mythe et epopee* I,

pp. 11-18, această lungă şi nesigură aventură întinsă pe durata a cincisprezece ani, şi Domnia sa nu mai trebuia să „descopere", de pildă, că avusesem o admiraţie frazeriană prelungită, că *Festin d'immortalite* şi *Centaures* erau pline de iluzii şi că atenţia tot mai mare acordată problemelor legate de suveranitatea religioasă şi politică pregătise şi dăduse naştere „evenimentului" din 1938. Toate acestea eu le-am spus — şi dacă domnul Momigliano îmi îngăduie această îndrăzneală, le-am spus mai bine decât Domnia sa, fiindcă a trebuit nu să reconstitui şi să presupun, ci să povestesc. Ceea ce domnul Momigliano adaugă expunerii mele deformează cursul unei evoluţii totuşi limpezi.
El n-a înţeles că, de la un capăt la celălalt al vieţii mele intelectuale, am rămas liber, neacceptând să ader la nici o

şcoală. Doar pe *indivizi,* câţiva oameni mari, am hotărât să-i ascult, fără. a fi niciodată cu adevărat discipolul lor: aşa s-a întâmplat cu Marcel Mauss, la fel cu Marcel Granet. Nici înainte de întâlnirea mea cu Granet, nici după nu mi-am făcut griji cu privire la şcoala sociologică sau la vreo alta. Buna înţelegere dintre mine şi Mauss, de pildă, se bazează pe faptul că el era funciarmente liberal şi îmi accepta independenţa. într-o zi, când mă apăram spunând că nu sunt sociolog, mi-a răspuns: „Eu numesc sociologie orice ştiinţă bine făcută." Nu era prizonier al teoriilor şi se interesa de „faptele noi" pentru ele însele. Nu l-am auzit niciodată, în prelegirile din ultimii ani, rostind cuvântul *totem* şi, cu toate că semnase împreună cu Henri Hubert un memoriu celebru, în care termenii „religie" şi „magie" erau încărcaţi cu definiţii absolut distincte, declara întruna: „Niciodată n-am întâlnit decât fapte magico-re-ligioase". Aşadar, atunci când îl văd pe domnul Momigliano dizertând asupra îndepărtărilor, apropierilor, ba chiar reconcilierii mele cu şcoala lui Durkheim, nu pot decât să zâmbesc. Şcolile, aceasta ca şi celelalte, de pe vremea aceea, îmi erau indiferente şi, în afară de Mauss şi Granet, două mari spirite care mă interesau prin ele însele, nici măcar n-am urmat cu regularitate nişte cursuri; la College de France am asistat doar la un semestru al prelegerilor lui Meillet. Dacă se schimbă această perspectivă, se falsifică totul.

Dar am înţeles repede pentru ce domnul Momigliano hotărâse să se limiteze la acea perioadă a formării mele, cu riscul de a fabrica o imagine aidoma vulgarei istorii romane a originilor. Un paragraf destul de ieşit din comun m-a lămurit: munca mea de tânăr era de inspiraţie rasistă şi în curând naţio-nal-socialistă.

Este aproape sigur că un element de dezacord politic 1-a despărţit încă de la început pe Dumezil de maeştrii săi durkheimieni. Nici Dumezil, deşi puternic înclinat spre confidenţe autobiografice, nici exegeţii săi francezi n-au vorbit prea mult despre opiniile politice ale lui Dume"zil tânăr. Dar faptul

că acesta şi-a dedicat prima carte, *Le Festin d'immortalite,* lui Pierre Gaxotte este de ajuns prin el însuşi pentru a indica unde se situa politiceşte autorul. Gaxotte, mai târziu membru al Academiei Franceze, a fost secretarul lui Maurras şi redactor-şef al lui *Candide,* organ de extremă dreaptă; mai târziu s-a numărat printre cei care s-au opus rezistenţei din 1938-1939 împotriva nazismului. Cartea din 1939 a lui Dumezil, *Mythes et dieux des Germains,* poartă urmele clare ale simpatiei pentru cultura nazistă. în politică, exista în mod evident o prăpastie între Dumezil pe de o parte şi Mauss şi prietenii acestuia pe de alta. însă aproape întotdeauna Dumezil a ţinut politica în afara activităţii lui ştiinţifice în care se bucura de sprijinul esenţial a doi evrei precum Sylvain Levi şi Benveniste. Este, în chip firesc, posibil ca noua sa orientare, justă, din 1938, spre o descriere împărţită în trei şi ierarhică a societăţii indo-europene, să aibă o oarecare legătură cu ideile pe atunci curente printre fascişti şi nazişti despre o societate ierarhică şi corporativă. De altfel, o anumită naivitate în materie de indo-europeni este decelabilă în *Festin d'immortalite* din 1924, unde cucerirea lumii de către indo-europeni se pune în legătură cu chefurile de mari proporţii ale războinicilor, ţinute primăvara şi celebrând în fiecare an triumful definitiv al vieţii asupra morţii (p. 264). Dar, la Dumezil, asemenea speculaţii cu privire la raporturile dintre politică şi cercetarea istorică au o limită clară în faptul esenţial că descoperirea structurii trifuncţionale indo-europene a reprezentat, în teorie dar şi în termenii relaţiilor personale, o apropiere între Dumezil şi şcoala lui Durkheim.

Este neplăcut să trebuiască a-i răspunde unui Fouquier-Tinville deghizat în Rollin. Dar acesta are cititori. Iată deci câteva elemente pentru o pledoarie:

1. N-am fost prolix în „informaţii autobiografice", în afara a ceea ce explică evoluţia, crizele, progresele, capitolele muncii mele ştiinţifice. N-am făcut şi n-am de făcut confidenţe asupra opiniilor mele filosofice, politice, estetice pe care întreaga viaţă le-am avut maleabile, provizorii, ca tot ceea ce se relevă dintr-o *doxa* inevitabil subiectivă. Singura mea credinţă, singura mea fidelitate se îndreaptă către ştiinţă şi, chiar şi aici, cultul pe care i-1 dedic constă într-o revizuire permanentă a ceea ce mi se pare adevărat.
2. întrucât, pentru a-mi explica opera, se pare că prieteniile mele sunt importante, iată ceva despre ele. Prietenii nu mi-au lipsit, dar două cazuri de înţelegere şi încredere deosebite mi-au însoţit mai bine de şaizeci de ani din cei optzeci şi şase ai vieţii; este vorba de un camarad de arme din 1918, Pierre Brisac, politehnist, pe atunci sublocotenent, apoi general cu din ce în ce mai multe stele, până la retragerea sa, şi de recrutul meu de la Şcoala normală, Pierre Gaxotte. Amândoi de o superbă inteligenţă, modele de dreptate şi de energie. Civilului i-am dedicat prima mea carte de mitologie; militarului, prima mea carte

despre epopee. Gaxotte, pe care starea mai mult decât fragilă a sănătăţii îl împiedicase să devină combatant, a fost în 1918 secretar de noapte al lui Charles Maurras şi alcătuia în fiecare seară, la tipografia ziarului, comentariul comunicatelor de front, cu o frumoasă luciditate de geograf (am depus la biblioteca de la Institut de France colecţia respectivelor tăieturi din presă). După ce a dobândit titlul de agregat şi până La pensionare, şi-a petrecut viaţa la editura lui Artheme Fayard, un vechi prieten al familiei. Căpătase, lucrând pe lângă Maurras, un neclintit ataşament intelectual faţă de principiul dinastic, ereditar sau prin adopţie — semn, mărturie a lucrurilor făcute să dureze şi, în cazul marilor drame, refugiu şi recurs la tradiţia naţională. înseamnă oare asta extremă dreaptă? Uită domnul Momigliano că el însuşi a găsit găzduire şi confort într-un Regat Unit? După remilitarizarea Renaniei, în faţa ameninţărilor din 1938 şi 1939, Gaxotte, în *Candide* nu s-a „opus rezistenţei împotriva nazismului", ci, conştient de lipsa de pregătire militară şi de neputinţa politică a ţării, gândea că

salvarea, dacă mai era posibilă, cerea să se câştige timp pentru a se repara toate acestea. După catastrofă, repliat în zona neocupată, a respins, începând din 1940, ca orice loren inflexibil, toate avansurile guvernului de la Vichy. Unui membru al cabinetului, care îi explica necesitatea apropierii faţă de ocupant, i-a dat un răspuns celebru: „După câte ştiu, nemţii se află la Moulins-sur-Allier. Dacă nici asta nu mai înseamnă apropiere..." Când zona aşa-zis liberă a fost şi ea ocupată, Gaxotte, căutat de Gestapo, a trebuit să plece din Clermont-Ferrand şi să intre în clandestinitate, unde s-a împrietenit îndeosebi cu Lazurick, una dintre viitoarele vedete ale presei. După război, în ciuda numeroaselor ranchiune pe care spiritul său caustic le stârnise vreme de douăzeci de ani şi în ciuda facilităţilor pe care epoca le oferea oricărei răfuieli personale, nimeni nu s-a gândit să-1 calomnieze. S-a întors în apartamentul de pe strada Froidevaux, de unde se mutase în grabă, în 1942, sub o ameninţare cu rechizi-ţionarea. Aici avea să moară, în 1982, după ce adăugase câteva cărţi mari acelora pe care le publicase înainte de război şi dintre care una — cea dintâi, firește — îmi fusese dedicată mie, iar o alta, cea de-a treia, *Frederic II,* soţiei mele. în sfârşit, a fost naşul fetei mele. Aceasta este, domnule procuror, depoziţia sau mărturia mea.
3.Mythes et dieux des Germains, scrisă în 1936, restructurată în 1938, în lumina celor „trei funcţiuni" cărora tocmai le recunoscusem importanţa în cazul Romei şi cel al Indiei, nu comportă „urme de simpatie" pentru „cultura" nazistă, în mai multe pasaje şi în concluzii am subliniat actualitatea subiectului: nazismul s-a sprijinit, printre altele, pe o mitologie germanică reînsufleţită din cenuşă. Germanică, nu indo-europeană, şi am insistat asupra acestui aspect; din cele mai vechi timpuri cunoscute, devierea tuturor funcţiunilor către cea războinică este

patentată: suveranul magician al scandinavilor, O3inn, are drept primă funcţie, conform mărturiei lui Adam din Bremen, prezidarea războaielor; şi ca pe un „Marte" îl percepuseră romanii pe celălalt suveran, stăpânul 77zing-ului, al adunărilor. Copiez aici finalul cărţii mele, final la care presupun că face aluzie domnul Momigliano:
Poate că tocmai „militarizarea", de acum preistorică, a mitologiei i-a asigurat acesteia un noroc aproape unic — fiindcă astfel ea n-a murit laolaltă cu formele exterioare ale păgânismului; sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, a reînviat în secolul al XlX-lea, a recăpătat o valoare pe care nu e nepotrivit s-o calificăm drept religioasă şi o vedem cu ochii noştri reluându-i în posesie pe germanii continentali şi intrând în dispută, pentru ei, cu disciplinele şi obiceiurile creştine, plină de frenezia unei revanşe. Pretutindeni prin alte părţi, chiar şi în ţările cele mai naţionaliste, evocarea pioasă a trecutului îndepărtat, a credinţelor străMoşeşti păstrează ceva artificial şi retoric: toate sunt nişte „legende frumoase". De o sută cincizeci de ani, „frumoasele legende " ale germanilor au fost nu numai repopulari-zate, ci şi remitizate; *ele au redevenit, în sens strict, mituri, fiindcă justifică, susţin, provoacă la nivel individual şi colectiv comportamente ce prezintă toate caracteristicile sacrului.*
Prea puţin contează faptul că „legendele frumoase" au fost luate de acolo de unde subzistau sub forma unor versiuni — nu din tradiţia Continentului, ci din aceea a Nordului, Scandinavia şi Islanda: ele au fost „natu-ralizate continentale". Pornind de la Odinn, eruditii romantici şi mai cu seamă un artist genial au evocat un Wotan neamţ care s-a dovedit viabil şi viu şi, de peste veacurile de uitare, tradiţional. Numele wagneriene, mistica wagneriană i-au însufleţit pe combatanţii nemţi de la 1914 la 1918, şi mai cu deosebire în ceasurile de sacrificiu şi înfrângere decât în ceasurile de triumf. Cel de-al treilea Reich n-a trebuit să-şi creeze miturile fundamentale; poate că, dimpotrivă, mitologia germanică, înviată în secolul alXIX-lea, a dat forma ei, spiritul şi instituţiile ei unei Germanii pe care nefericiri fără precedent o făceau admirabil de maleabilă; poate că, deoarece mai întâi suferise în tranşeele bântuite de fantoma lui Siegfried, a putut AdolfHitler concepe, făuri, practica o asemenea Suveranitate cum n-a cunoscut nici un şef german de după domnia fabuloasă a lui Odinn. Propaganda „neopăgână" din noua Germanie reprezintă, de bună seamă, un fenomen interesant pentru cel ce se ocupă de istoria religiilor; dar este totodată premeditată, artificială într-o anumită măsură. Mult mai interesanta, în orice caz, este mişcarea spontană prin care şefii maselor nemţeşti, după ce au eliminat arhitecturile străine, şi-au turnat în chip firesc acţiunea şi reacţiunile

în formule sociale şi mistice despre care continuau să ignore dacă sunt sau nu conforme celor mai vechi organizări, celor mai vechi mitologii ale germanilor. Pe parcursul cărţii, am semnalat câteva dintre aceste concordanţe, iar cititorul a notat şi el, cu siguranţa, altele câteva. Acest soi de acord prestabilit între prezent şi trecut, mai degrabă decât cazurile de imitare conştienta a trecutului, constituie originalitatea actualei experienţe nemţeşti. Chemat, în 1810, în prezenţa lui Napoleon, de confraţii săi de la Academia din Berlin să cinstească memoria lui Friedrich al Il-lea — unul dintre puţinii „şefi" din vremurile moderne pe care cel de-al treilea Reich îi recunoaşte drept Părinţi ai lui —, filologul Philipp Buttmann citea o dizertaţie despre muncile lui Hercule. în 1937, profesorul Hans Naumann îşi publica discursul rostit nu de mult la Universitatea din Bonn cu ocazia aniversării cancelarului-preşedinţe. Un discurs foarte inteligent. Şi intitulat Rede zum Geburtstag des Fiihrers: Germanische Gotterlieder — *„poeme mitologice ale germanilor".*
A stabili diagnosticul, a încerca să înţelegi înseamnă să fii de acord, să simpatizezi? Nu mă gândeam la asta

scriind, cu naivitate, în finalul prefeţei:
Nădăjduim că se va face simţit ceea ce datorăm învăţăturii şi exemplului maeştrilor noştri, Marcel Mauss şi Marcel Granet.
Continuându-şi vânătoarea de expresii otrăvite din „prima mea perioadă", domnul Momigliano incriminează, până şi pagina 265 din prima carte a vieţii mele (1924), *Le Festin de Vimmortalite.* Este începutul capitolului final („Essai d'interpretation des rites et des legendes d'ambroisie"), care, de altfel, mi se pare astăzi şi mie un exerciţiu retoric de o foarte mare uşurătate, dar unde pot asigura tribunalul că nu există nici un iz de rasism. Iată textul:
Nu ne va surprinde să vedem ambrozia *la loc de cinste într-o serbare* de primăvară; *printr-un raţionament foarte simplu, indo-europenii au asociat spectacolul naturii renăscânde şi ideea de nemurire. Se ştie că la alte popoare lucrurile s-au petrecut altfel: în faţa fenomenelor vegetale ale primăverii şi verii, semitul nu se gândeşte la o viaţă fără sfârşit, ci la o alternanţa de vieţi şi de morţi, care se traduce prin ciclul* Adonis-Thammouz. *Pentru chinez, toamna şi primăvara marchează întâlnirea în natură a două principii sexuale, yin-ul feminin şi* yang-w/ *masculin, unul stăpân al iernii şi al locurilor întunecoase, celălalt lucrând vara, la lumina zilei, lndo-europeanul comemorează în fiecare an triumful definitiv al vieţii asupra morţii, care continuă fără să dea vreodată înapoi; la festinul primăverii, oamenii*
272
ce înghit băutura rituala considera viaţa *pe care o cer prin urările lor nu ca pe o succesiune de suişuri şi coborâşuri, ca pe un echilibru al puterii şi slăbiciunii, ci ca pe o neîntrerupta dobândire a forţei, a norocului, a sănă-taţii. Poate fiindcă au avut aceasta idee simplă indo-europenii au cucerit lumea, în legătură cu asta vom nota lipsa* morţilor *în sărbătoarea de primăvară la indo-europeni. Daca nu cumva analiza noastră a fost incompleta, nicăieri marile serbări ale ţăranilor latini, sau petrecerile războinicilor normanzi, sau zburdălniciile tinerilor armeni nu ne-au dezvăluit vreo urmă de melancolie ori măcar de reculegere la gândul că manii anima poate noua vegetaţie. Nicâieri n-am gâsit „acel cult visător şi voluptuos al morţii"pe care Renan îl semnala în Adonii, nici grija de a explica tot ceea ce se naşte prin ceea ce a dispărut, de a pune izvoarele vieţii în corespondenţa cu ţara morţilor, grija pe care domnul Granet a descoperit-o la baza credinţelor despre primăvară ale vechilor chinezi (Granet,* La Vie et la mort*..., Ecole des Hautes Etudes, sect'ton des sciences relig., Annuaire 1920—1921, pp. 16-18).*
Aceste simplificări „marchează o dată", amintesc mai mult de Renan decât de Frazer; în mod clar, nu o concepţie asupra vieţii şi a morţii a asigurat expansiunea indo-europenilor, şi nici pe aceea a diferiţilor lor moştenitori lingvistici, ci, fără îndoială, superioritatea armamentului; aşa au stat lucrurile cu două mii sau o mie cinci sute de ani înaintea erei noastre în Europa şi Orientul Apropiat, tot astfel şi în secolul al XVI-lea în Mexic şi Peru ori, în secolul al XlX-lea, în Africa şi Polinezia — în aşteptarea refluxului parţial la care asistăm. Dar vechiul meu text nu comporta, evident, nici un fel de dispreţ, nici un fel de strigăt de hăitaşi la adresa „chinezului" ori a „semitului" ori a „kwakiutl"-ului de la pagina 273, chemat, în mod greşit de altfel, să lămurească riturile şi legendele pe care credeam că le-am reconstituit.
4. Concepţiile fasciste şi naziste asupra unei „societăţi ierarhizate şi corporative" nu au ocupat nici un loc în intuiţia şi demersul meu din 1938. Iată cum s-au petrecut lucrurile în noiembrie 1937: îmi începusem unul dintre cursurile de la Ecole des Hautes Etudes readucând în discuţie, fără nici o idee preconceputâ, apărarea ecuaţiei fonetice *„brahman =flâmen"* pe care o publicasem cu trei ani mai înainte şi care nu-mi mai plăcea. Reluând acest dosar exclusiv indian şi roman am avut „trezirea" despre care vorbeam adineauri. In săptămânile următoare am procedat la extinderea interpretării trifuncţionale la câteva fapte romane, respingând şi apoi admiţând un raport între funcţiunile celor trei flamini majori şi cele trei triburi romuleene (ceea ce a trebuit nuanţat mai târziu). Abia către sfârşitul cursului, în mai şi în iunie, a intervenit triada zeilor din Uppsala — şi atunci, cum aminteam mai sus, am remaniat manuscrisul pe care îl pregătisem pentru *Mythes et dieux des Germains.*
273

După ce a întârziat astfel preţ de opt pagini asupra „primei mele perioade", domnul Momigliano acordă altele patru lui „Dumezil după 1938", adică perioadei care, la ieşirea din lungi tatonări, constituie, fie că admitem fie că respingem acest lucru, veritabilul meu aport la studiile întreprinse. *Si licet minores conferre magnis,* este ca şi cum, vorbind despre Wilhelm Mannhardt, am zăbovi asupra lucrării *Germanische Mythen* din 1858, inspirată tot din mitologia furtunii şi pe care o expediază la repezeală, în apendice, *Wald und Feldkulte* din 1875, unde se fundamentează interpretarea agrară ce a prosperat mai apoi în mod imprudent la mulţi dintre discipoli, însă rămâne valabilă pentru un domeniu mai puţin extins. Şi cu privire la această „a doua perioadă" astfel strivită domnul Momigliano reuşeşte câteva performanţe.
Pagina 337. în legătură cu *Troisieme Souverain* (1949), unde am marcat afinităţi şi am studiat osmoze, la indo-iranieni şi la Roma, între cea de-a treia funcţiune şi „aspectul Mitra" al Suveranităţii (cf. *Les Dieux souverains...,* pp. 179-180), el strecoară o neaşteptată prelungire a fantasmei sale politice:
Nu este deloc lipsit de temei să ne întrebăm dacă fazei ierarho-fasciste a interpretării structurii sociale indo-europene nu-i succede cumva o fază vag marxistă, în care producătorii au un cuvânt de spus în materie de suveranitate...

Cât de savant şi profund eram pe atunci! Totuşi nu pot decât să mărturisesc că acest „vag" marxism a fost la fel de străin lucrărilor mele din 1949 pe cât fusese „fascismul ierarhic" acelora din 1938.
Tot de la pagina 337 aflu că, după opinia mea, lupta dintre Horaţi şi Curiaţi este o „pseudoistoricizare a unui antic conflict mitic trifuncţional care îşi află un model indian în lupta dintre Indra şi un monstru tricefal." Unde am aşezat eu ceva trifuncţional în acest mit şi această legendă în care totul se petrece în interiorul funcţiunii războinice?
Pagina 338. Niciodată n-am pretins să fi ajuns la „o mentalitate" indo-eu-ropeană — *mind, mentalită* —, noţiune confuză şi uşor de interpretat în sensul rasismului. Prin analogie cu termenii „teologie" sau „mitologie", care desemnează, unul, sistemul articulat al zeilor şi, celălalt, ansamblul mai mult sau mai puţin coerent, numărabil, al miturilor, numesc „ideologie" inventarul ideilor directoare care comandă cugetarea şi conduita într-o societate şi care, bineînţeles, nu implică nu ştiu ce organizare particulară a creierelor.
Pagina 339. „Pentru a răspunde la aceste întrebări [cele ridicate de domnul Momigliano] este, desigur, necesar să ai cunoştinţă de fiece operă în parte a lui Dumezil, care opere sunt numeroase. Dar este la fel de necesar să nu te pierzi

în detalii şi să examinezi mai cu seamă ideile fundamentale" — altfel spus, în sensul dat de mine cuvântului, ideologia mea. Câtă părtinire, fiind vorba de o operă alcătuită nu din teorii, ci din analize şi demonstraţii particulare, fiecare menită să fie convingătoare prin ea însăşi! Nu sunt „detalii", e substanţă pro-priu-zisă.
Paginile 339-340. Domnul Momigliano triumfă cu uşurinţă afirmând că munca mea contribuie prea puţin la „istoria romană"; încă din 1963 ea îşi dovedea inutilitatea. Câtă dreptate are! Dar nu e vorba de o lipsă, de un eşec; am pretins eu vreodată contrarul? De multe ori am repetat că nici un fel de consideraţii comparative nu îngăduie reconstituirea evenimentelor reale ale trecutului şi că singurul serviciu pe care îl pot aduce istoricilor este de a le permite să critice, conform unor criterii *obiective,* povestirile, în mare parte legendare, pe care le au la dispoziţie. Dacă primul meu scop este, firește, acela de a recunoaşte şi a interpreta structuri teologice sau culturale, arătând că nu sunt fortuite şi că au un sens, cel de-al doilea scop, la fel de important, este acela de a semnala că legendele cutare sau cutare, care, la Roma ori prin alte părţi, se prezintă drept fapt istoric sunt, indiferent de evenimentul real pe care îl acoperă, transpunerea sau paralela epică a unor mituri complexe, semnificative, ce apar şi în alte societăţi indo-europene, fie păstrate sub forma de mituri, fie, ca în cazul Romei, reportate asupra unor eroi din trecut. Acest al doilea demers este, în felul lui, o contribuţie la „istoria romană", dar o contribuţie negativă. A confirmat, din aproape în aproape, că, cel puţin până la finele secolului al IV-lea Î.H., respectiva istorie nu dispune de documente narative fiabile cu privire la procesul *concret* al evenimentelor; tot ceea ce citim despre originile Romei latine, despre ocupaţia etruscă, începuturile epocii *libertas,* războiul de la Veii, războiul împotriva galilor corespunde, cu siguranţă, unor „fapte", dar aceste „fapte" au fost transfigurate de nişte scheme legendare, anterioare în parte însăşi existenţei Romei. Aşa este războiul lui Porsenna, în întregime susţinut de către personaje paradoxale, tot astfel epopeea lui Camillus, impregnată de teologia şi mitologia lui Mater Matuta. îmi dau seama lesne că aspectul negativ al acestui aport le-a fost şi încă le este dezagreabil multora dintre *beati possidentes.* Andre Piganiol, cu care domnul Momigliano pare mulţumit să se pună de acord împotriva mea, a făcut multă istorie pornind de la aceste povestiri legendare, interpretate fără nici un control din afară; ce rămâne din construcţiile lui? Tot astfel, dacă eu am dreptate, multe dintre *Contributi* ale domnului Momigliano vor trece de la ştiinţă la *doxa,* şi la o *doxa* adeseori foarte nesigură. Aşa ceva se îndură cu greu.
Pagina 340. Este derizoriu să reduci la aceste trei rânduri discuţia despre ceea ce este esenţial — după ce ai iertat, şi, nu ştiu de ce, câteva interpretări

propuse de mine în afara domeniului celor trei funcţiuni: „Dimpotrivă, acolo unde trifuncţionalitatea e pusă direct în joc, ca în interpretarea celor trei flamini majori sau a celor trei forme romane de căsătorie, artificiile *{sporgature)* nu lipsesc...". Astfel, argumentaţiile multiple şi convergente asupra triadei Iupiter Marş Quirinus — analiză a slujbelor oficiate de preoţii lor, teologie a fiecăruia, paralelă cu Iguvium completată cu recentul studiu asupra ritualului creştin al celor trei „sfinţi funcţionali" de la Gubbio (Maurizio del Ninno) etc. — toate acestea care, încă o dată, sunt esenţiale au fost trimise în neant printr-un bo-bârnac. Nu văd în asta, la drept vorbind, decât amorsarea unei discuţii, însă denaturate încă de la formulare: faptul că studiul meu despre Quirinus s-a desăvârşit şi s-a îmbogăţit de-a lungul deceniilor este invocat ca un simptom de stânjeneală, o mărturisire a neputinţei:
Pentru interpretarea lui Quirinus, asupra căreia Dumezil a trebuit *(sic!)* să revină în repetate rânduri, fără a deveni mai convingător...
Paginile 340-341. Domnul Momigliano se hotărăşte totuşi „cu titlu de exemplu" să coboare din generalităţi. O face pentru a-mi deforma una dintre teze. Este vorba de dubla articulare a personajelor pe care o prezintă cea de-a doua parte a *Eneidei,* despre raporturile lui Enea şi ale troienilor lui cu aliatul său etrusc Tarchon, apoi cu adversarul său şi viitor socru Latinus, regele latinilor. Domnul Momigliano îmi face două reproşuri. Amândouă

conduc la un fals.
Astfel, aş pretinde, chipurile, că Virgiliu, articulând cei trei actori purtători şi executori *de fata* complementare, a vrut să alcătuiască în mod direct, liber, *ex nihilo,* un nou tablou trifuncţional. Eu însă am propus cu totul altceva, şi anume: 1. Că Virgiliu a dispus cele trei personaje — piosul Enea, posesor al Penaţilor şi depozitar al măreţiei viitoare a Romei; Tarchon, şef nu al unui popor, ci al unei tabere unde sunt reunite sub arme contingentele diferitelor neamuri etrusce, aşteptându-şi sorocul; Latinus, rege al mulţimii de ţărani latini — în aşa fel încât să reproducă, printr-o anticipaţie care echivalează cu o prefigurare providenţială, structura „naşterii Romei" realizată prin învoiala dintre Romulus, posesor al făgăduielilor lui Iupiter şi depozitar, şi el, al măreţiei viitoare a Romei, Lucumon, condotier şi şef al unei Mari Companii, şi Titus Tatius, bogat în turme; 2. Că toate cele trei componente etnice ale Romei romuleene erau încă, judecând după prima *Elegie* romană a lui Properţiu şi după ansamblul tradiţiei analistice, socotite ca fiind legate, Fiecare în mod diferit şi oricare ar fi fost sensul acestei legături, de una dintre cele trei funcţiuni: cult şi putere, forţă războinică, bogăţie rurală şi număr mare; 3. Că Virgiliu era conştient, ca şi Properţiu, de aceste note funcţionale atribuite în chip tradiţional celor trei componente etnice

ale Romei pe cale de a se naşte şi că, în demarcarea lui „troiană" a originilor „romane", a păstrat, subliniat, exploatat cu resursele artei sale jocul caracteristicilor funcţionale.
A doua greşeală: aş fi făcut, din această scoatere în evidenţă a celor trei funcţiuni, *intenţia* celei de-a doua jumătăţi a *Eneidei:* Virgiliu nu numai că ar fi vrut să construiască, din toate piesele, o nouă maşinărie trifuncţională, dar n-ar mai fi vrut nimic altceva decât asta. Eu însă am spus cu totul altceva: articularea celor trei funcţiuni, imitată după legenda lui Romulus, este doar una dintre intenţiile lui Virgiliu. Chiar aşa se şi intitulează studiul meu: *„O* intenţie a lui Virgiliu" *{Mythe et epopee* I, capitolul III, pp. 337-422) şi nu *intenţia,* unică sau principală. Aş spune chiar, cu dragă inimă, că el n-a conceput „această" intenţie decât ca pe o consecinţă firească, aşteptată, sau ca pe un mijloc deosebit de expresiv al intenţiei „sale" principale. îşi închipuie cu adevărat domnul Momigliano că subapreciez intenţia patriotică, politică a poemului şi inserţia acestuia în „planul cultural" din epoca lui August? Că ignor dubla intenţie de apropiere a Romei de Grecia (prin Evandru) şi de ştergere a tradiţiilor supărătoare cu privire la raporturile dintre Roma şi Etruria (prin Tarchon, anulându-1 pe Mezenţiu)? Eu arăt numai, aşa cum am menţionat mai devreme, că Virgiliu, pentru a executa acest plan vast şi poate şi ca un omagiu suplimentar adus măreţiei naţionale restaurate de August, a hotărât să prefigureze în poemul său naşterea Romei însăşi, adică demarcarea jocului originilor, cu cele trei tipuri de eroi întemeietori, etnici desigur, dar şi pe de-a-ntregul tradiţionali, marcaţi fiecare de una dintre cele trei funcţiuni necesare vieţii unei societăţi. Că, mai departe, partajul regalităţii propus de Enea lui Latinus nu se referă la aceleaşi funcţiuni, este un lucru firesc în această transpoziţie; în modelul roman, Romulus şi Titus Tatius, regi simultani ai societăţii unificate, unitare, nu-şi împărţeau nici funcţiile sociale, întrucât organizarea *puterii* şi *structura socială* reprezintă domenii diferite. Nu pot face mai mult decât să-i rog pe aceia pe care tonul peremptoriu al domnului Momigliano i-ar impresiona să se raporteze la partea a doua din *Mythe et epopee* I; să mă citească pe mine după ce l-au citit pe Domnia sa şi pe urmă să-1 mai citească o dată.
Este limpede că domnul Momigliano şi eu nu avem nici aceleaşi reguli în privinţa cercetării, nici acelaşi cod în discuţie. Să lăsăm deci în seama generaţiilor viitoare, atunci când fanfarele şi elogiile vor fi contenit, grija de a cântări ceea ce, după inevitabile decantări, va mai rămâne din opera lui şi din a mea.
în apendice (p. 342), domnul Momigliano nu s-a putut stăpâni să manifeste pentru o ultimă dată, *ofides,* hotărât lucru, prea puţin *latina.* într-o coadă de bibliografie, el îi enumera complezent şi îi elogiază pe câţiva dintre adversarii mei:

Una dintre criticile cele mai penetrante aduse lui Dumezil rămâne acea a lui J. Brough, în *Bull. School Or. Afr. Studies London,* 23,1959, pp. 69-85. O altă critică demnă de a fi reţinută este aceea a lui P. Smith şi D. Sperber, în *Ann., E.S.C.* 26, 1971, pp. 559-586. Din Brough vom nota iarăşi darea de seamă din *Times Literary Supplement,* 3 ianuarie 1975. Criticile lui Rose continuă să prezinte interes, îndeosebi cele din *JRS* 37,1947, pp. 183-186, şi la fel cele ale lui Gonda, prea numeroase pentru a fi înşiruite aici, dar cf. *Mnemosyne* 4,13,1960, pp. 1-15, ca şi amplul memoriu „Triads in the Veda", *Verh. Kon. Nederlandse Akademie* NR 91,1976. Cf., de asemenea, A. Brelich, *SMSR* 28,1957, pp. 113-123; 29,1958, pp. 109-112.
Ar fi fost util şi corect să semnaleze şi faptul că eu am pus în discuţie aceste critici.
Pentru Herbert Jenkins Rose: *Revue de l'histoire des religions,* 133,1947, pp. 241-243; *Deesses latines et mythes vediques,* 1956, pp. 13-16 (reluat în parte în *Mythe et epopee* III, 1973, ed. a 3-a 1981, pp. 305-330 şi 118-123).
Pentru Angelo Brelich: *Revue de l'histoire des religions,* 152,1957, pp. 8-30.
Pentru John Brough: *ibid.,* şi *Kratylos* 4,1959, pp. 97-118 (reluat în *Mythe et epopee* III, pp. 338-361).
Pentru Pierre Smith şi Dan Sperber: *Romans de Scythie et d'alentour,* 1978., pp. 61-62 şi 204-211; cf. *La Courtisane et Ies seigneurs colores,* 1984, pp.126-129.
Pentru Jan Gonda, îndeosebi *Les Dieux souverains des Indo-Europeens,* 1977, pp. 78-79 şi 252-265.

La care ar fi putut adăuga răspunsurile mele către Paul Thieme în *Journal asiatique,* 246,1958, pp. 67-84 şi 247,1959, pp. 171-173 (reluat în *Les Dieux souverains...,* pp. 252-265) şi către Henrik Wagenvoort, *Revue de philologie* 26, 1952, pp. 7-28, şi 28,1954, pp. 19-20 (reluat în parte în *Idees romaines,* 1969, pp. 125-152) şi *La Religion romaine archaique,* ed. a 2-a, 1974, pp. 36-48.

Dacă domnul Momigliano adulmecă la indo-europenii mei, *„the Aryan ancestors",* un periculos antisemitism, în U.R.S.S. am avut o experienţă de acelaşi tip, dar mai patetică. Un savant estonian a folosit ca pretext lucrarea mea sau mai exact prezentarea făcută acesteia, acum aproape douăzeci de ani, de domnul C. Scott Littleton (şi de care, bineînţeles, nu sunt cu nimic răspunzător), pentru a-şi trâmbiţa spaima, mânia împotriva imperialismului indo-european — să înţelegem germanizarea şi rusificarea succesive şi intense ale patriei sale. Deşi sunt obiectul impropriu al acestui mişcător protest, nu mă voi mâhni şi nici măcar nu îl (sau nu o?) voi contrazice pe domnul (sau doamna?) U. Masing. Doar îl voi cita. Textul său se găseşte, în engleză, la finele unei culegeri de

articole publicate în limba rusă de Universitatea de stat din Tartu, *Semeiotike,* 1964, pp. 227-248.

Pentru el, indo-europenii nu sunt decât produsul unui amestec între ugro-fini şi caucazieni (p. 243, n. 1), ceea ce, la urma urmei, este foarte posibil şi onorabil pentru toţi, deşi eu sunt înclinat să amestec printre aceştia şi alte substraturi. In consecinţă, se pare că teza autorului este că tot ceea ce prezint eu drept caracteristic indo-europenilor, şi în primul rând ideologia trifuncţională, nu este decât o moştenire a „substratului" — să înţelegem că mai înainte de toate a fino-ugrilor —, dar o moştenire în chip supărător alterată. Cele „trei funcţiuni" ar fi cele două funcţiuni fundamentale, sănătoase, care aveau căutare în acest pacific substrat (personaje sacre şi atotputernice; mase de oameni liberi) şi cărora moştenitorii degeneraţi, tardivii indo-europeni (formaţi prin fuziunea cu celălalt substrat, caucazian?), le-ar fi adăugat funcţiunea (respectiv clasa) războinică, destinată să le extindă şi perpetueze cuceririle. în consecinţă,

a elucida concepţiile religioase anterioare stabilirii modului de viaţă indo-european *(the Indo-European way oflife)* este, după opinia mea, mai important decât a descoperi manifestările schemei tripartite; de veacuri întregi, tot pământul este potopit de „tripartiţia indo-europeană" militantă şi aservit de arogantele afirmaţii privitoare la adevărul absolut şi validitatea cosmică ale acestui sistem. O asemenea operă ar înălţa singurul monument cu adevărat sacru în memoria societăţilor fundamente nerăzboinice *(basically non marţial societies)* exterminate *ad maiorem gloriam tripartitionis.*

înţeleg cu atât mai mult o asemenea susceptibilitate dureroasă cu cât eu însumi, de mai bine de cincizeci de ani, am închinat mult timp şi multă dragoste altor victime ale aceleiaşi faune devoratoare: caucazienii din nord-est şi mai cu seamă prietenii mei ubîhii, alungaţi din Caucaz în 1864 şi din care nu mai există în Anatolia decât un singur bun vorbitor al limbii; tot astfel lăzii din Turcia şi indienii quechua din Peru. Mai sufăr, dragul meu coleg (sau draga mea colegă), pentru deculturalizarea popoarelor aservite ca şi pentru pogromuri şi pentru „soluţia finală": reciteşte, în *Diogene,* octombrie 1957, pp. 84-102, articolul meu *„Le Bon Pasteur,* o predică a lui Francisco Davila către indienii din Peru, 1646", reciteşte prefeţele mele la diverse volume, îndeosebi la cel de-al treilea al lucrării *Documents anatoliens sur les langues et les traditions du Caucase* (1960-1967). Dar este acesta un motiv pentru a nega *faptul* indo-european şi a surghiuni studiile oneste?

CONCLUZIE *Pro domo (1949) revisited (1984)*

Mi se pare amuzant să reproduc pledoaria care încheia primul meu bilanţ roman, încă foarte sărac, la zece ani după „startul" din 1938 (L'Heritage indo-europeen â Rome, *1949, pp. 237-254). Puţine lucruri sunt de schimbat în privinţa fondului; le indic în câteva note scurte. Alte note, pentru rapelul la „mediul înconjurător", vor explica, în materie de vremelnicie, iluziile pe care mi le făceam în epoca aceea.*

Astfel se prezintă, la capătul a zece ani, stadiul cercetărilor. Stadiu, cum s-a mai spus, cu totul provizoriu. S-au deschis şantiere, forme arhaice au apărut, au fost în grabă degajate, inventariate, căi de acces duc de la una la alta. Dar poate că vestigii considerabile dorm încă în locuri spre care nici nu ne gândim să mergem cu târnăcopul; poate că tot ceea ce vedem este menit să-şi schimbe înţelesul, să ocupe loc într-un ansamblu mai mare şi altfel organizat. însă cel puţin vedem destul pentru a avea siguranţa că nu e vorba nici de un miraj fugar, nici de o construcţie gratuită.

Acelora care vor binevoi să formuleze opinii critice se cuvine să le fie adresate îndată două rugăminţi. Mai întâi, să nu piardă din vedere solidaritatea dintre toate aceste anchete, indiferent pe ce plan se află ele: teologie, istorie legendară, instituţii. Apoi şi să-şi asume îndatorirea ca, dacă resping explicaţia prin intermediul moştenirii indo-europene, să aducă o altă justificare, prin propriile lor ipoteze, şi în orice caz să justifice toate faptele romane convergente care au fost reunite aici şi toate analogiile care au fost semnalate între Roma, India sau Scandinavia[1]. Cu alte cuvinte, să-şi dea seama că există o problemă unitară şi să ştie că nu se vor mai debarasa de această problemă prin simpla ei negare.

[1] Răspunsul obişnuit este că aceste „fapte romane" nu converg, că aceste „analogii" nu există.

Pentru a încheia, cel mai folositor ar fi, poate, să analizăm pe scurt şi cu toată detaşarea câteva grosolane erori de apreciere comise, de-acum, de mai multe ori asupra condiţiilor generale ale acestui studiu, ca şi unii dintre factorii rezistenţei uimitoare, uneori ai ostilităţii întâlnite la anumiţi specialişti în treburile romane[1].

Curios este că două grupuri de opozanţi formulează două reproşuri contrare unul altuia şi incompatibile. După opinia unora, *lupiter Marş Quirinus* forţează, cum se zice, o uşă deschisă. Găsim la Roma, în instituţiile sociale, în istoria originilor, în religie, numeroase urme ale unei concepţii tripartite[2] asupra lumii şi societăţii? E adevărat. Chiar prea adevărat. Şi cum să fie altfel, de vreme ce în asta constă o condiţie esenţială a vieţii colective şi poate a gândirii, de vreme ce orice grupare omenească este silită, sub ameninţarea cu dispariţia, să asigure în mod practic şi să concilieze cele trei funcţiuni, de suveranitate politico-reli-gioasă, de forţă luptătoare, de productivitate? Şi atunci, în faţa unor astfel de fapte romane, şi chiar dacă India, Iranul, Scandinavia etc. prezintă fapte ana-loage, cu ce drept să conchidem asupra unei moşteniri indo-europene? După opinia celorlalţi, dimpotrivă, tripleta *lupiter Marş Quirinus* vede la Roma lucruri care nu există. Dacă ar exista, cum iarăşi se mai spuse, atunci s-ar şti; de două mii de ani, de când dosarul este deschis, la dispoziţia erudiţilor neobosiţi şi a criticilor pătrunzători, imposibil să nu fi fost remarcate. Un grup de fapte de care ne dăm seama abia în secolul XX este prin însăşi aceasta suspect. Până acum zece ani, istoricii Romei trebuie să fi avut, cu siguranţă, motive întemeiate pentru a renunţa să afle cine era cu adevărat Quirinus, originalul Quirinus; au încetat ele să mai fie valabile? De ce nu s-a subliniat mai de mult schema directoare a oricărei povestiri legendare, mergând de la răpirea sabinelor la înglobarea sabinilor; nu cumva fiindcă schema cu pricina nu există sau cel puţin nu are importanţa pe care i-o atribuie noul sistem de interpretare? în ciuda lui Properţiu, în ciuda lui Virgiliu, n-a fost recunoscută valoarea funcţională ce s-ar fi atribuit, sub August, numelor Ramnes, Luceres, Titienses[3]: deci, aşezând lucrurile pe

[1] în 1949, în Franţa, aveam de-a face cu ostilitatea, declarată de unul, discretă dar eficientă la celălalt, a lui Andre Piganiol şi a lui Jerome Carcopino. în străinătate înregistrasem doar opoziţia, însă cât se poate de vie, a lui Herbert Jenkins Rose, fervent al primitivismului, responsabil de ecuaţia *mana = numen.* Mai târziu au venit doi adversari considerabili, Henrik Wagenvoort şi Kurt Latte.

[2] Foarte curând am preferat forma „împărţit(ă) în trei" *[tripartite)* (n.tr.)]. Persist să o folosesc.

[3] Această formulare e justă; nu angajează *realitatea* celor trei triburi, ci indică doar că una dintre cele trei valori funcţionale ale ideologiei preromane şi apoi romane arhaice a fost legată de fiecare dintre cele trei triburi, cel puţin în legenda originilor. Cf. *ldees romaines,* pp. 209-223 şi în volumul de faţă *Schiţa* 75.

făgaşul lor, nu trebuie oare să ne gândim că ne aflăm în faţa unei întâlniri fortuite între fantezia poeţilor din marele secol şi concepţiile indo-iraniene, amuzante desigur, însă fără valoare documentară, fără bătaie istorică? Cenzorilor din primul grup li se pot contrapune mai multe mijloace de apărare.

Este clar că tripartiţia conştientă şi explicită a societăţii ori a părţii directoare a societăţii[1], în preoţi, războinici şi agricultori, nu este proprie doar lumii indo-europene. Totuşi un asemenea mod de organizare nu prezintă caracterul de universalitate pe care unii îl pretind. De bună seamă, numeroase popoare, de pe toate continentele, asigură cele trei tipuri de funcţiuni corespunzătoare acestei diviziuni-tip, fiindcă altfel n-ar fi cu putinţă să subziste; dar o fac fără a fi conştiente de asta şi fără a-i afecta fiecărei funcţiuni anume câte un organ — de conducere sau de execuţie. Să luăm în considerare, de pildă, popoarele siberiene, vechii semiţi nomazi sau chiar, uneori, sedentarizaţi. La cei dintâi, şamanii există, dar ca nişte artizani specialişti printre alţii, iar călăreţului turc sau mongol i-ar veni foarte greu s.ă spună dacă mai întâi e păstor sau tâlhar. în Biblie, în textele acestea încărcate de o reflecţie adâncă şi reînnoită asupra vieţii sociale şi a ritmurilor lumii, zadarnic s-ar căuta, pare-se, o expresie dialectică sau imagistică a sistemului celor trei funcţiuni, fie din punctul de vedere al lui Dumnezeu, fie din acela al oamenilor[2]; ceea ce domină ideologia este mai degrabă sentimenul omnivalenţei — mijlocind voinţa divină — fiecărei fiinţe şi de echivalenţă a tuturora: micul păstor David îl ucide, pe linia frontului, pe campionul filistinilor şi îndată va fi unsul Domnului[3]. China, prinsă între forma binară a principalelor ei reprezentări şi gustul pentru categorii, nu opune în mod curent, în cadrul societăţii — cum o face cu cerul şi cu pământul în cadrul *cosmosului* — decât pe împărat şi pe „supuşi"; dar îi repartizează pe aceştia din

[1] Aceasta e mai puţin justă. Nu mai fac dinainte aprecieri asupra organizării reale, nici măcar a indo-europenilor. Formularea potrivită se află în Introducerea la *Mythe et epopee* I, p. 15: „Un progres hotărâtor a fost realizat în ziua când am recunoscut, către 1950, că «ideologia împărţită în trei» nu este întovărăşită neapărat, în viaţa unei societăţi, de diviziunea în trei părţi *reală* a societăţii respective după modelul indian; că, din contra, acolo unde o constatăm, ea poate să nu fie (să nu mai fie, ori să nu fi fost niciodată) decât un ideal şi, în acelaşi timp, un mijloc de analiză, de interpretare a forţelor care asigură rânduiala lumii şi viaţa oamenilor. Prestigiul tuturor *vama* indieni fiind astfel exorcizat, multe dintre falsele probleme au dispărut..."

[2] A se vedea discuţia mea în contradictoriu cu John Brough, reluată în *Mythe et epopee* III, pp. 338-361, şi *Esqiiisse* 50 din *La Courtisane...,* pp. 239-243.

[3] Povestirea biblică nu sugerează că promovarea lui David a fost simţită ca o ridicare prin cele trei niveluri funcţionale.

urmă într-un mare număr de specialităţi, printre care ar fi întru totul artificial să le socotim drept fundamentale pe aceea de soldat şi pe aceea de vrăjitor.

Cu foarte mare exactitate, dacă luăm în considerare porţiunea de omenire deja cuprinzătoare cunoscută de antici, se constată că un sistem tripartit[1] conştient şi explicit se întâlnea numai în civilizaţiile unde o puternică componentă indo-europeană este incontestabilă, în Persia spre exemplu, sau în civilizaţiile, ca aceea a lidienilor[2], care suferiseră de curând ocupaţia şi influenţa constrângătoare a indo-europenilor. Egiptul nu face excepţie: dacă Herodot, dacă *Timaios,* dacă Diodor semnalează aici tripartiţia, nu există nici un motiv să nu-i credem; dar tot astfel nu există nici un motiv să subestimăm faptul că ei vorbesc despre un Egipt decadent care, după invadarea de către „popoarele mării", în parte indo-europeni, a fost supus cuceririi, admnistraţiei şi prozelitismului Ahemenizilor; şi, de asemenea, un alt fapt şi anume că, în documentele pro-priu-zis egiptene anterioare acestor grele încercări, nimic nu sugerează că ar fi existat o organizare sau o ideologie tripartite[3]. Ca să ne mărginim, deci, la popoarele antichităţii numite clasice, la Roma, în măsura în care ea prezintă urmele unei concepţii tripartite a lumii şi a societăţii, nu numai că există puţine şanse, *a priori,* ca aceasta să o datoreze influenţei mediteraneenilor non-indo-eu-ropeni, ci dimpotrivă, există toate şansele să o datoreze direct trecutului ei, elementului ei indo-european.

Probabil că ideologia tripartită este conformă naturii lucrurilor, şi poate că unul dintre motivele incontestabilului succes pământesc al indo-europenilor rezidă în faptul că ei, mai bine decât alte societăţi uneori nu mai puţin dotate, au căpătat conştiinţa acestei diviziuni fireşti a funcţiunilor vieţii colective[4]; şi, fără îndoială, nu întâmplător câteva dintre marile reuşite sau dintre marile eforturi de dominaţie, până şi în episoadele cele mai recente din istoria Europei noastre, se bazează pe reînvierea clară şi simplă a vechiului *arhetip,* cum spune în chip fericit domnul Mircea Eliade: cele trei ordine sub monarhia franceză (cler, nobilime, starea a treia)[5], cele trei angrenaje esenţiale ale statului sovietic

[1] Să precizăm: cu sau fără o exprimare de clase sociale.

[2] Exemplul lidian e prost ales, în pofida *Schiţei* 55 din cartea de faţă şi în pofida lui Herodot, 1,93, care sugerează o diviziune în clase sociale: trei inferioare, numite (curtezane, ţărani, meşteşugari) şi două superioare, nenumite; în orice caz, există cinci pietre, nu trei.

[3] Pentru Egipt şi cele trei funcţiuni, a se vedea *Mythe et epopee* III, p. 343.

[4] Ale vieţii colective omeneşti. în societăţile de insecte (albine, furnici, termite), „clasele", care adesea sunt nişte „forme", constituie structuri diferite.

[5] Problema este mai puţin simplă după apariţia articolului-program al lui Jean Batany; Georges Duby, Claude Carozzi, Daniel Dubuisson, Batany însuşi şi, în urma lor, câteva dintre *Schiţele* mele (21-25 din *Apollon sonore,* 48 din *La Courtisane)* au continuat s-o studieze.

(partidul cu poliţia, Armata Roşie, muncitorii şi ţăranii), cele ale statului nazist *(F'artei* cu poliţia, *Wehrmacht-ul, Arbeitsfront-vX)* constituiau ori constituie uneori maşinării a căror eficienţă nu este contestabilă[1].

Acest caracter firesc nu trebuie să ne împiedice, totuşi, ca în fiecare caz în care se observă o asemenea tripartiţie, să examinăm formele particulare îmbrăcate de ea; şi paternitatea este conformă naturii lucrurilor, şi a dat loc, într-un mare număr de societăţi, unui statut al puterii paterne; „marea familie patriarhală" se observă în numeroase ţări; se va spune oare că *potestas* a *pater-u\u* roman şi sistemul roman de rudenie, fiindcă sunt doar cazuri particulare ale unor fapte larg răspânite în lume, nu merită să fie studiate separat sau comparativ? Ba dimpotrivă: suntem datori să le definim ca specii înăuntrul genului, cu grija de a le situa în raport cu alte specii ale aceluiaşi gen; şi dacă, în cursul acestei anchete, remarcăm, de exemplu, ca nomenclatura familiei romane, în ceea ce spune şi în ceea ce nu spune, oferă numeroase, remarcabile şi sistematice corespondenţe cu nomenclatura familiei indiene, greceşti, armene, slave, germanice etc, vom fi îndreptăţiţi să vorbim de o specie indo-europeană de „mare familie patriarhală"[2] şi nu mai este tipologic, ci genetic ca, pornind de la[3] această specie indo-europeană definită prin comparaţie, să trebuiască a fi interpretată derivata ei, acea *gens* romană.

La fel se întâmplă în cazul tripartiţiei. N-am pretins aici că ea a fost monopolul indo-europenilor. Am precizat numai formele sau reprezentările *speciale,* câteodată foarte speciale, şi *concordante* pe care tripartiţia[4] le îmbrăca ori le suscita la diversele popoare indo-europene antice. Roma primitivă nu-i arată observatorului o izolată, nudă, abstractă, simplă idee a unei tripartiţii; există în plus, în jurul acestei idei, mai întâi vocabulele tehnice indo-europene prin care ea se exprimă direct (triplul*fiamonium*[5]*: Iuppiter, Mauors; Quirinus* din

[1] Trebuie să spun că nişte critici marxişti au contestat acest paralelism. El există totuşi, oricare ar fi originea şi justificarea celor trei niveluri ale societăţii sovietice; marile ziare sunt *Pravda* şi *Izyestia* (I), *Krasnaia Zvezda,* organ al armatei (II), *Trud,* organ economic (HI), organe ale partidului şi ale guvernului; sper că domnul Momigliano nu va vedea în acest paragraf vreo înclinare către unul sau altul dintre regimurile menţionate (cf. în volumul de faţă, *Sch.* 75).

[2] Emile Benveniste, *Le Vocabulaire des institulions indo-europeennes* I, 1969, pp. 205-276.

[3] „Pornind de la" — dar, bineînţeles, nu printr-o evoluţie lineară spontană, independentă de factorii exteriori.

[4] Mereu aceeaşi rezervă în privinţa organizării sociale primitive. în loc de „tripartiţie", mai potrivit ar fi „cadru ideologic împărţit în trei".

[5] Continui să socotesc apropierea *flâmen-brahmăn (brahman)* ca probabilă, dar asta nu are nici o importanţă.

**co-uir-i-no-)* şi în general întregul vocabular politico-religios, căruia domnul Vendryes i-a arătat strânsa înrudire cu indo-iraniana şi care, în consecinţă, îndreptăţeşte *a priori* aşteptările ca structura politico-religioasă a

Romei celei mai din vechime, începând cu *regnum,* să fi fost în mare parte indo-europeană. Există, de asemenea, foarte numeroase trăsături teologice, legendare şi instituţionale ce îmbogăţesc sau nuanţează ideea tripartiţiei şi dintre care câteva sunt destul de particulare pentru ca acordul lor cu trăsături omoloage indiene sau scandinave să nu fie întâmplător[1]. De exemplu, la indo-europeni, prima funcţiune este bipartită, şi această bipartiţie se traduce uneori prin figuri neobişnuite: povestea celor doi salvatori ai Romei, Chiorul şi Ciungul, Cocles şi Scaeuola[2], conţine acelaşi simbolism şi aceleaşi raporturi ca şi cea a celor doi zei germanici ai primei funcţiuni, Odînn, care nu dispune decât de un ochi, şi Tyr, care şi-a pierdut mâna dreaptă într-o procedură juridică[3]; aşteptăm în continuare ca acest diptic, ce are corespondente în Irlanda şi în India[4], să fie semnalat şi în altă parte decât la indo-europeni, în Mexic sau în Polinezia sau în Dahomey, în vreunul dintre locurile unde tripartiţia funcţiunilor s-a exprimat cu mai multă sau mai puţină claritate. Tot astfel, se pare că nicăieri în afara lumii indo-europene nu se întâlneşte[5] mitul precis al *formării* societăţii tripartite pe care îl lasă să transpară povestirile despre conflictele dintre zeii Asa şi zeii Vana, dintre Romulus şi Sabini, dintre Indra şi Asvini. Tot astfel, iarăşi, între noţiunea vedică a *Visve Devăh-ilor* şi noţiunea romană de *Quirites*[6], între subdiviziunea fiecăreia dintre cele trei grupuri de zei vedici funcţionali (33 fiind fie 3 x 10 + 3 fie 3 x 11) şi subdiviziunea în curii a tuturor *Ramnes, Luceres* şi *Titienses* caracterizaţi funcţional (ţinând seama de împrejurările în care prin 3 x 10 + 3 sau prin 3x11 acest sistem roman ternar şi decimal produce forme cu 33 de

[1] A se adăuga rezultatele ulterioare ale cercetării „indo-romane", care nu toate au legătură cu ideologia divizată în trei părţi.
[2] Aceasta în „istorie"; în teologie sunt Iupiter şi Dius Fidius — dintre care al doilea şi-a pierdut până şi flaminul, Dialis, în beneficiul marelui său asociat.
[3] A se vedea, mai sus, discutarea obiecţiilor lui R.I. Page, pp. 233-240.
[4] Greşeală: nu în India, unde Bhaga, *complet* orb, şi Savitr, lipsit de *amândouă* mâinile, relevă un alt simbolism.
[5] Ar fi mai potrivit să se spună, pentru a-1 linişti pe domnul Page, „nu a fost întâlnit până în prezent decât în...".
[6] Cu privire la această problemă, multe lucruri din *Jupiter Marş Quirinus* IV, 1948, pp. 155-170 rămân valabile, în afară, bineînţeles, de „istorie", pe care încă încercam s-o reconstitui, şi de ceea ce numeam încă „practica socială". Punerea la punct s-a făcut peste exact douăzeci de ani, în *Idees romaines,* pp. 215-223. Cu privire la Visve Devâh şi transpunerea lor epică în Dranpadeya, a se vedea *Mythe et epopee* I, pp. 246-249.

membri[1]) se dezvăluie corespondenţe precise care, cu siguranţă, nu sunt impuse prin „natura lucrurilor". Aici se află justificarea şi, totodată, materia efortului comparativ limitat la lumea indo-europeană. El nu exclude, de bună seamă, necesitatea şi posibilitatea unui studiu comparativ general al tripartiţiei în întreaga lume. Poate că — împreună cu multe alte anchete *genetice* asemănătoare, de întreprins în puncte foarte diferite ale pământului — el reprezintă o condiţie prealabilă.

Celui de-al doilea grup de cenzori este mai puţin uşor să-i răspundem; cum să-1 constrângi să vadă pe cel care nu vede şi care, adesea, nici nu ţine să vadă? Putem repeta, desigur, în ceea ce priveşte „misterul" lui Quirinus, de pildă, că analogia dintre triadele scandinave şi cele indiene şi explicaţia fonetică pe care domnul Benveniste a dat-o de curând omologului umbrian al lui Quirinus[2] sunt „fapte" considerabile de care nu se dispunea acum două mii de ani şi nici acum zece ani. Mai putem insinua că studiul slujbelor religioase ale lui *flamen quirinalis* n-a fost încă deloc întreprins în mod obiectiv, ci doar în funcţie de ipoteze[3]; în chip mai general, că, de două mii de ani, în privinţa originilor Romei, ştiinţa trăieşte pe baza unor concepţii care sunt puse în acord, care comit greşeala de a cădea de acord mai ales neţinând seama de faptul că Roma a fost întemeiată de nişte indo-europeni ce aveau ei înşişi un trecut[4]; că nu e surprinzător, în aceste condiţii, că, de două mii de ani, şi în pofida a două mii de ani de observaţii atente, ba poate chiar din pricina acestor două mii de ani şi a două sau trei ortodoxii pe care un studiu atât de prelungit n-a pierdut prilejul de a le aşeza între date şi cei mai proaspeţi observatori, anumite vestigii arhaice, până şi sensul anumitor fapte, au scăpat privirilor. Toate acestea pare să fie puţin eficiente.

Aici se situează punctul cel mai delicat al pledoariei noastre, dar cum să-1 eludăm? Este remarcabil că, silit să modifice în mod sensibil opiniile primite despre originile şi despre structura teologiei zoroastriene sau ale mitologiei

[1] Această întâlnire cifrată rămâne frapantă; *Jupiter Marş Quirinus* IV, p. 164, n 1 şi 167.
[2] în realitate, Benveniste a regăsit în mod independent o explicaţie a lui V. Pisani, neluată în seamă. Asupra lui Iguvium şi a triadei sale divine, a se vedea acum felul cum am exploatat descoperirea lui Maurizio del Ninno (cei trei sfinţi ai marii sărbători din *Gubbio)* în *Mariages indo-europeens,* pp. 123-143.
[3] A se vedea capitolul asupra lui *Quirinus* — care rămâne valabil, în ciuda a tot ceea ce a fost propus mai apoi — din *La Religion romaine archăique*[2],1974, pp. 257-282. Sper să am în curând prilejul de a examina tratamentul pe care, nu de mult, domnul Gerhard Radke şi doamna Danielle Porte i-a aplicat-o lui Quirinus în *Aufstieg und Niedergang der romischen WeltU,* 17, 1, 1981, pp. 276-299 şi 300-342.
[4] Ceea ce rămâne de actualitate.

vedice ca şi ale legendei regale a Romei, comparatistul a avut parte, pe aceste diverse teritorii, de primiri dintre cele mai diferite. Foarte repede, mulţi dintre orientalişti au acceptat să ia în considerare noile interpretări[1]; mai cu seamă în privinţa aceleia despre arhanghelii zoroastrieni, mulţi iranişti considerabili s-au raliat îndată[2] şi nici

unul dintre ceilalţi, chiar dintre cei pe care ea îi contrazice în modul cel mai direct, n-au socotit-o drept o lipsă de consideraţie personală: o critică, nu o încorporează decât parţial în sistemele lor sau îi opun argumente de acelaşi ordin ca şi cei care o susţin şi, în consecinţă, permit şi promit controverse utile. Această situaţie fericită se explică prin mai multe motive[3]. Orientalismul e o ştiinţă tânără, chiar prea apropiată de originile ei, şi prin urmare are amintirea şi mândria recentelor „revizuiri" care uneori au avut amploarea unor metamorfoze. în plus, e obişnuit să trăiască în aşteptare, în speranţă, în respectul „faptului nou". Este, în sfârşit, în câteva dintre marile lui provincii, fratele abia cu puţin mai vârstnic şi, în materie de studiu, cel mai preţios auxiliar al comparatismului: acum o sută de ani, s-au văzut latinişti şi elenişti rezistând în faţa noţiunii de limbă indo-europeană, dar nici un indianist; la drept vorbind, însuşi indianismul a dat naştere lingvisticii comparative indo-europene. Primirea făcută de latinişti, de arheologi şi de istorici, ca şi de filologi, este adeseori foarte diferită[4]. Dacă efortul depus vreme de zece ani a obţinut, din partea celor mai mulţi, o adeziune energică, plină de curaj, devotată, alţii

[1] Până în 1949, era adevărat: în Franţa, după acţiunea hotărâtoare a lui Sylvain Levi, care îmi telefonase cu cinci zile înainte de moartea lui subită, să-mi anunţe că am fost numit la Ecole des Hautes Etudes, sprijinul lui Jules Bloch, binevoitor cu obstinaţie încă de la debutul meu, ca şi sprijinul lui Armând Minard, în curând cel al lui Jean Filliozat şi, începând din 1938, cel al lui Emile Benveniste îmi dădeau această agreabilă iluzie, confirmată de atitudinea lui Stig Wikander şi a lui Geo Widengren imediat după război.

[2] Mă gândesc, în afară de Benveniste şi de P. Jean de Menasce în Franţa, la Kaj Barr, la Jacques Duchesne-Guillemin, la Travadia, la Georg Morgenstierne.

3 Această „situaţie fericită" s-a schimbat mai apoi, va fi de ajuns să citez controversele mele mai puţin agreabile, în ceea ce priveşte India, cu John Brough şi Jan Gonda şi referitor la Iran cu domnul Gershevitch *(Les Dieux souverains...,* p 147). Şi orientalismul îmbătrâneşte, secretă ierarhii, bisericuţe, ortodoxii. Păstrează totuşi mai multă maleabilitate decât filologiile aşa-zis clasice.

4 A se vedea, mai sus, p. 281 nota 1. Cazul eleniştilor este diferit. De altfel am doar puţină tangenţă cu faptele greceşti, cu „miracolul grec" căruia nu o dată i-am subliniat specificitatea. Pe de altă parte, în Franţa, sprijinul constant şi puternic al lui Louis Robert, atenţia câtorva dintre cei mai străluciţi confraţi mai tineri, precum Francis Vian, se pare că au îndemnat critica la moderaţie ori au redus-o la tăcere. Paul Mazon era mai mult decât sceptic, însă discret. Paul Chantraine, la început ostil, a fost impresionat de conversaţia cu Benveniste: târziu, în 1970, a fost unul dintre naşii mei la Academie des Inscriptions.

au reacţionat cu iritare. Nu se va spune aici nimic care ar putea învenina o situaţie şi aşa dificilă. Există doar temerea că aceşti savanţi, din motive ce ţin de istoria studiilor lor şi de condiţiile actuale ale muncii, nu au, în faţa noutăţii în general şi mai ales în faţa unei extinderi a procedeelor comparative, aceeaşi supleţe, aceeaşi libertate precum orientaliştii de toate categoriile. De veacuri întregi, progresul în aceste domenii, şi adesea un imens progres, n-a fost conceput şi realizat decât prin desăvârşirea,prin perfecţionarea unor tehnici deja existente. Fie că este vorba de stabilirea unui text ori degajarea unui monument îngropat, fie de studierea limbii sau gândirii sau artei unui autor, savanţii din epoca noastră lucrează mai bine dar nu fac ceva fundamental diferit faţă de predecesorii lor. Dezvoltarea arheologiei şi a tuturor disciplinelor ce depind de ea a modificat considerabil ceea ce s-ar putea numi repartiţia materiei umanismului, însă nu a adăugat vreo provincie cu adevărat inedită, neprevăzută. Numai lingvistica comparativă, şi nu fără dificultăţi, a reuşit în ultimul secol să facă a fi admise puncte de vedere şi metode radical noi; şi încă, pentru ştiinţa multor latinişti şi elenişti, reprezintă un fel de corp străin[1] , un oaspete pe care îl admit, îl onorează chiar, însă pe care nu-1 folosesc deloc şi nu doresc să-1 vadă proliferând. Fără îndoială, în asta constă un prim motiv al rezistenţelor întâmpinate de unele demonstraţii de un anumit tip prea aberant.

Trebuie adăugat acestui motiv şi un altul, mai puţin rezonabil, dar emoţionant. Dintotdeauna latina şi categoriile de cunoştinţe pe care le presupune mânuirea latinei, ca şi, după Renaştere, greaca şi anexele ei, au fost de două ori ţinute la mare preţ: pentru ele însele, ca obiect de studiu, şi ca discipline auxiliare, necesare mult timp oricărui studiu aprofundat şi, încă şi astăzi, multor astfel de studii. Ideea că această situaţie s-ar putea, în parte, răsturna, că Roma, gândirea latină, Titus Livius şi Virgiliu au fost obligaţi să primească luminile esenţiale de la alte filologii — s-o spunem mai de-a dreptul: de la alte umanisme — li se pare, de bună seamă, spiritelor cu pretenţii, periculoasă[2] pentru autoritatea, deja foarte tare ameninţată, a studiilor clasice; ea pare să atenteze mai ales la măreaţa şi mistica idee de Roma, de veşnică misiune a Romei, pe care generaţiile şi-o transmit una alteia cu pioşenie în academii şi universităţi. Anumite medii umaniste au fost întrucâtva scandalizate când antropologii au început să explice câteva dintre faptele „clasice" prin analogie cu fapte recent înregistrate

[1] De curând, unul dintre colegii mei se mira auzind că termenul grecesc *theos* nu are nimic de-a face cu latinescul *deus.*

[2] La o şedinţă de la Societe des Etudes latines, Andre Piganiol a dezvăluit, în prezenţa mea, că Franz Cumont îi spusese, vorbind despre mine: „Cest un collegue danzereux." Poate. Dar pentru cine? Pentru ce?

la popoarele sălbatice. Dar, în ciuda aparenţelor, era vorba de un sacrilegiu neînsemnat, limitându-se în orice caz la câteva *minora* ale tezaurului antic, aşa încât protestatarii s-au resemnat. Nu tot astfel stau lucrurile cu privire la un ansamblu comparativ mai restrâns şi totodată mai ambiţios, în care nişte gânditori precum Zoroastru, nişte mari şi frumoase texte precum imnurile vedice, nişte filologii dense şi bine populate precum filologia scandinavă sunt şi ele chemate să dea un nou înţeles unor pagini bine cunoscute, unor ilustre *exempla* politice şi morale ale

Romei, însăşi structurii cetăţii pe cale de a lua naştere şi principalelor ei reprezentări religioase. Pentru majoritatea opozanţilor nu se cade, firește, să lase să intervină un lucru atât de meschin cum e aversiunea faţă de angajarea în lungi şi multiple studii laterale; cearta este mai pură: doar o promiscuitate invadatoare, doar un soi de înjosire sunt revăzute şi refuzate de aristocraţia Republicii Literelor.

Considerând, cu sânge rece, pericolele şi şansele umanismului clasic, se pare totuşi că acesta n-ar deveni mai slab dacă ar renunţa, în respectiva privinţă ca şi în multe altele, la un primat şi la o izolare ce nu au nici sens, nici viitor şi dacă ar accepta să ia loc la consiliul studiilor umanistice,*par inter pares,* recunoscut ca fiind de neînlocuit şi ştiindu-se că este incomplet. Istoria şi explorarea gândirii sub toate formele ei — intuiţii, sistematizări, expresii, evoluţii, distrugeri — nu se poate limita la cadrele pe care secolul al XVI-lea a crezut că le desemnează cu generozitate, dar ale căror îngustime şi caracter artificial sunt evidente astăzi. Va veni poate o vreme când tehnici educative cutezătoare şi manuale bine făcute vor permite să i se predea elitei tineretului din şcoli destulă latină, greacă, sanscrită, ebraică, arabă şi chineză pentru ca aceasta să fie în măsură, dacă nu să stăpânească, măcar să utilizeze în formarea ei generală cele mai mari şase monumente înălţate de omenirea antică[1]. Până atunci, de ce oare, în învăţământul superior şi cu atât mai mult în cercetarea ştiinţifică din zilele noastre, se manifestă aversiune faţă de întărirea studiilor numite „clasice", nerecunoscându-se că acestea sunt egale, auxiliare şi totodată tributare altor studii cărora, în ţările noastre, le lipseşte, pentru a merita acelaşi epitet, doar câteva secole de practică, dar de-acum nu şi nişte mari artizani? Deie cerul ca alianţa să nu se încheie prea târziu![2]

Din nefericire, mai există şi altceva: cele mai nobile statornicii au şi ele micile lor umbre. Trecutul prestigios al umanismului clasic a lăsat moştenire

[1] Utopie? Rămâne de văzut... Dezvoltarea prodigioasă a informaţiei va crea, poate, un echivalent, mai puternic, al acestor „tehnici educative" şi al acestor „manuale".

[2] Poate că este mai înţelept să nădăjduim într-o îndepărtată Renaştere, în afara Europei, fără îndoială.

reprezentanţilor lui actuali statute corporative, imperioase tradiţii de castă sau de bisericuţă; şi de asemenea un cod, o jurisprudenţă pe care cei interesaţi le iau cum nu se poate mai în serios. Acest ritualism are avantaje şi inconveniente. Se admite, spre exemplu, că se poate risca (şi filologii nu duc lipsă de aşa ceva) abordarea oricărui subiect, a oricărei teze bizare, cu condiţia ca formele tradiţionale să fie respectate, întreaga bibliografie menţionată, toate documentele literare, epigrafice şi arheologice utilizate: este ceea ce se cheamă „a reînnoi un subiect"; se pare că o mare indulgenţă, un fel de scepticism de bun-gust în privinţa a ceea ce se face cu materia se aliază cu o nu mai puţin mare susceptibilitate în privinţa ortodoxiei, a calităţii materiei înseşi. Lucrurile se petrec invers dacă o carte aduce o teză bine construită, sprijinită pe ceea ce este esenţial, dar neglijează în chip mai mult sau mai puţin deliberat „literatura anterioară" sau dacă a fost comisă vreo greşeală la traducerea unui text minor; imediat docta adunare, după împrejurări sau după toanele demnitarilor ei, se îmbracă în văluri cernite ori se pune pe scandal şi, în orice caz, refuză să asculte un novator atât de evident profan. Lesne de imaginat, în aceste condiţii, ce audienţă poate nădăjdui un comparatist; obligat să mânuiască vreo douăzeci de limbi ş.i să se orienteze în filologiile servite de acestea, cum ar putea fi, pentru fiecare diatre ele, la fel de complet cunoscător, la fel de agil, la fel de informat asupra celor mai recente entuziasme ca savanţii care îşi consacră întregul timp doar uneia singure? Până şi în latină îi vor scăpa nişte con-trasensuri; nu va cita ediţia care trebuie, nu va alege cea mai bună variantă, nu se va referi la o discuţie ilustră. Aşa că nu va fi ascultat: insensibilă la ceea ce el aduce inedit şi fecund, Şcoala îi va aplica *nota* prealabilă care, din epocă în epocă, îi înlătură din lumea bună pe aceia ce ştiu prost ceea ce trebuie *de la început* să ştie bine. Nu contează amănuntele formelor pe care le ia o opoziţie atât de explicabilă şi totodată atât de regretabilă. Ele sunt variate, de la caricatura naivă şi până la refuzul conştiincios, dureros, de a examina ceea ce li se propune. într-o zi, când nu vor mai prezenta decât un interes anecdotic, va fi amuzant să publicăm despre aceste lupte ale începuturilor o micuţă „Carte albă". Am putea lăsa moştenire celor mai tineri elementele în cauză[1].

Ca să nu părăsim momentul actual, poate că ar trebui să spunem, cu toată îndrăzneala, că nişte cercetări precum cele ale noastre, departe de a dăuna maiestăţii sale Roma şi prestigiului studiilor romane, dimpotrivă, le slujesc, scoţând în evidenţă adevărata grandoare şi distincţia originală a civilizaţiei formate pe malurile Tibrului. Că nu s-a făcut din nimic? Că n-a creat de una singură totul? Ce dizgraţie ciudată! Faptul că a progresat încet şi statornic către egalitate, faptul

[1] Cu siguranţă că n-o voi face. *Schiţa* 75 din cartea de faţă este de ajuns pentru ceea ce era de spus în esenţă.

că a adâncit şi a concretizat noţiunea de „cetăţean" plecând de la o stare socială ierarhizată[1] de care India, în aceeaşi perioadă, printr-o evoluţie inversă, nu ştia să obţină decât rămăşiţe lipsite de speranţă, casa celulară a castelor ei; faptul că sub *rex,* sub cei trei fantomatici *flamines maiores,* martori respectaţi şi zadarnici ai moştenirii indo-europene, a dezvoltat sistemul de *honores* civile, militare şi religioase împreună cu noul tip de gândire şi de conduită care i-a dat Romei împărăţia legitimă a Mediteranei şi a cuminţit într-o frumoasă, atrăgătoare şi instructivă istorie naţională imaginaţiile bizare, barbare ale strămoşilor; faptul că, de pildă, a propus generaţiilor viitoare pe un Horatius Cocles şi pe un Mucius Scaeuola, aproape plauzibili şi în orice caz fraterni şi

patetici, pornind de la reprezentări ce supravieţuiesc în zeul chior şi zeul ciung a ceea ce, spiritualiceşte, s-a numit „Curtea minunilor" scandinavă — toate acestea şi atâtea alte inovaţii şi transmutaţii în acelaşi stil şi de aceeaşi amploare îi asigură acestui popor, în galeria reuşitelor intelectuale ale omului, acelaşi loc privilegiat pe care 1-a avut în evoluţia politică a lumii.

Dacă privim de pe poziţiile educaţiei — ceea ce este şi va rămâne una dintre grijile prezente şi viitoare cu care maeştrii învăţământului clasic au dreptul să se mândrească —, vedem ceea ce pedagogia va câştiga şi nu vedem ce va pierde de pe urma noilor lumini aruncate asupra originilor romane. *Exempla* vor rămâne totdeauna *exempla,* eficiente prin nobleţea şi frumuseţea lor şi nu prin veridicitate; dar, oare, în două mii de ani, câţi dintre şcolari şi şcolăriţe au crezut că adversarul celor trei Curiaţi sau că eroul şi eroina războiului împotriva lui Porsenna făcuseră ceea ce însuşi Titus Livius nu povesteşte decât cu o vizibilă stânjeneală? în schimb ce deschidere pentru minţile tinere să atingă, sa exploreze mecanismele misterioase care fac ca, dintr-o aceeaşi ideologie preistorică, Zoroastru să poată realiza o teologie abstractă şi cu predispoziţii filosofice, Scandinavia legende divine premeditat monstruoase şi Roma istoria propriilor sale origini! Rezultatul acestei alchimii nu va pierde nimic din savoare, nici din forţă, iar ceea ce descoperim, ceea ce vom putea arăta tinerilor umanişti din însuşi procesul alchimiei conţine lecţii preţioase cu privire la orice altceva: la lucrarea seculară căreia spiritul omenesc îşi supune tradiţiile, la geneza şi la îmbătrânirea echilibrelor pe care el le realizează[2].

Cât despre studiul comparativ în sine, mai este cumva nevoie să vorbim ce imense servicii nădăjduieşte el din partea „filologiilor clasice separate" când

[1] Rest al unei iluzii tenace (a se vedea, mai sus, p. 282, n. 1) Expresia justă ar fi: „pornind de la un *model ideal de societate* mai mult sau mai puţin realizat".

[2] Din acest punct de vedere, un psiholog sau un logician ar şi putea profita de ceea ce a fost descoperit între 1938 şi 1984.

acestea vor binevoi să acorde atenţie problemelor ce li se ridică? Va avea loc ceea ce s-a produs în lingvistică începând cu cea de-a treia generaţie: gramatica comparată indo-europeană a progresat îndeosebi prin „gramatica comparată a sanscritei", prin „gramatica comparată a limbii greceşti", prin „gramatica comparată a latinei" etc, adică prin studii comparative distributiv centrate, sau descentrate, asupra fiecăreia dintre limbile din familie şi realizate de lingvişti indianişti sau elenişti sau latinişti etc, instruiţi cu privire la metodele noi. Tot astfel, când maeştrii filologiei şi ai istoriei romane se vor fi deschis ei înşişi către aceste metode şi vor fi devenit apţi să le practice, vor relua pe seama lor problemele pe care astăzi singur „comparatistul pur" le are în vedere[1]. Ei le vor face să progreseze cu o siguranţă şi un succes ce vor conduce la demodarea rapidă a eseului de faţă. Dar nu există pentru pionieri recompensă mai agreabilă decât să fie ajunşi din urmă şi depăşiţi.

Recitind vechiul meu discurs înainte de a-1 transcrie, am avut uneori impresia că aceste reproşuri politicoase acopereau în mine, în perioada aceea când eram încă în puterea vârstei, decepţie şi nerăbdare. Poate că şi scriind cele trei controverse care acum îl vor preceda, rectificând atâtea alterări aduse materiei, sugestiilor mele, însăşi istoriei studiului, am fost iarăşi în pragul iritării. Dacă aşa stau lucrurile, le cer iertare cititorilor şi opozanţilor mei şi-i invit să mediteze preţ de două pagini dintr-un mare filosof care nu mai este deloc citat, fără îndoială fiindcă şi-a legat demersul, în chip curajos, de începuturile revoluţiei relativiste; în rest, *panta rhei.*

Până şi în matematică, spune Emile Meyerson *(Du cheminement de la pensee,* 1931, II, pp. 544-546, §§ 339-342) trebuie câteodată să fii Galois sau Laplace ca să cedezi pe loc în faţa unei demonstraţii, ca să fii prins, convins de „evidenţă". Cu atât mai mult în toate celelalte cazuri:

Că la fel se petrec lucrurile şi în afara domeniului matematicii credem că am dovedit cu alt prilej *şi* cerem permisiunea de a reproduce aici următorul pasaj: „Cine spune fenomen spune schimbare. Şi atunci cum să poată exista identitate între antecedent şi consecvent? Am lăsat să pătrundă o rază de lumină printr-o gaură făcută într-un oblon, şi raza a format o pată albă pe zidul opus. Interpun o prismă şi văd un spectru. Dumneavoastră îmi demonstraţi foarte savant că lumina albă refractată de prismă a produs spectrul

[1] Generaţii dintre cele mai tinere de cercetători lucrează acum pentru India, Iran, Grecia, Roma, evitând cu înţelepciune să alcătuiască o şcoală.

multicolor. Vreau să vă cred, cu condiţia să nu încercaţi a mă convinge că există o identitate şi că lumina albă plus prisma interpusă este egal cu spectrul. Aşa ceva n-am să cred niciodată, la fel cum nu voi crede că nu s-a întâmplat nimic atunci când oxidează mercurul. Ştiu că nu există identitate, că s-a petrecut ceva, altfel n-ar fi trebuit să vă daţi osteneala să-mi explicaţi" *(La deduction relativiste,* p. 321). Astfel, şi aici, necesitatea unei demonstraţii dovedeşte limpede că identitatea nu *putea* preexista....

340. Nici o demonstraţie nu forţează asentimentul

Rezultă că, la întâlnirea unei opinii cel mai adesea agreate în mod tacit, nu va putea exista vreo demonstraţie care să forţeze în chip absolut asentimentul: trebuie ca acela pe care dorim să-1 convingem să consimtă a executa împreună cu noi saltul ce reprezintă partea esenţială a raţionamentului, adică să fie de acord împreună cu noi asupra diversului pe care înţelegem să-1 lăsăm deoparte.

341. Cuvântul exterior şi cuvântul interior

Aristotel a zis: „Asemeni silogismului însuşi, demonstraţia nu se adresează raţionamentului exterior, ci raţionamentului care este în suflet." Şi H. Poincare scrie, aproape în acelaşi sens: „Dintr-o contradicţie, putem totdeauna scăpa cu un mic brânci, vreau să spun printr-un distinguo." Astfel, demonstraţia logică, rămânând pe mai departe un procedeu de expunere, nu face totuşi decât să furnizeze argumente pe care ne *putem* întemeia o convingere. Demonstraţia trebuie să servească în primul rând la a ne convinge pe noi înşine, la a ne da asigurări că, făcând să ne progreseze gândirea, nu am apucat-o pe vreo cale greşită. Succesul ei pe lângă altcineva este infinit mai norocos.

Şi iată, fără îndoială, lucrul cel mai folositor pentru viaţa noastră de veşnici novici:

342. Bunăvoinţa şi bună-credinţa

Aceasta explică rolul bine cunoscut jucat în controverse de bunăvoinţa adversarului, pe care prea adesea, vai, suntem înclinaţi să o calificăm drept bună-credinţă, când este vorba despre opinii la care ţinem cu putere. împrumutând forma acelui dicton bine cunoscut în drept: *volenti nonfit iniuria,* l-am putea enunţa: *nolenti nonfit demonstratio.* Totuşi, în ceea ce priveşte matematica, unde procesul de sciziune necesar între identicul ce trebuie reţinut şi diversul ce trebuie aruncat este, aşa cum am văzut, călăuzit de reguli precise, se poate afirma că, o dată buna demonstraţie găsită şi expusă de o

manieră convenabilă (adică fără salturi prea ample), un om cu inteligenţă medie, dacă a sesizat cu adevărat forţa acestor reguli, trebuie să se poată convinge că deducţia este valabilă, Şi întrucât e vorba despre gândiri abstracte, unde n-ar trebui, în genera], să intervină interesul, vom avea dreptul, dacă interlocutorul se arată îndărătnic, să incriminăm vigoarea spiritului său. Dar în extramatematică, bunăvoinţa va juca un rol cu mult mai accentuat, iar interesul material sau spiritual fiind susceptibil să acţioneze aici foarte puternic, nici unul dintre noi nu trebuie să se mire dacă îi vede pe ceilalţi că îşi refuză asentimentul la raţionamentele care lui i se par cele mai elementare şi cele mai riguroase. Deja nu este totdeauna uşor să te convingi pe tine însuţi: ajunge să ne amintim câtă bătaie de cap am avut până să înţelegem cutare deducţie matematică pe care azi o socotim de o simplitate aproape copilărească. Cât despre celălalt, nu putem face nimic altceva decât să furnizăm elementele care îi vor îngădui interlocutorului nostru să se convingă el însuşi, dacă binevoieşte.

Fiindcă prin nici un efort — trebuie să ne resemnăm cu această constatare — nu vom putea ajunge să-i comunicăm realmente, să facem să pătrundă în el conţinutul exact al gândirii noastre, oricât de simplă ni se pare ea nouă. Aşa că trebuie totdeauna să trecem prin limbaj, care o deformează deoarece o încremeneşte, străduindune să ne conformăm exigenţelor logicii.

Nu pot cita totul — şi sar la una dintre concluzii (p. 548, § 344):

Adevărata lecţie pe care ne-o insuflă studierea mersului gândirii este aceea a toleranţei absolute, a respectului faţă de gândirea celuilalt.

LA EDITURILE IRI ŞI UNIVERS ENCICLOPEDIC AU APĂRUT:
294

Bujor T. Râpeanu, Cristina Corciovescu - Dicţionar de cinema
îndreptar ortografic, ortoepic şi de punctuaţie
Larousse - Dicţionar de filosofie
Larousse - Dicţionar de civilizaţie musulmană
Larousse - Dicţionar de civilizaţie egipteană
Larousse - Dicţionar de psihanaliză
Larousse - Dicţionarul spaţiului
Jacques Derrida - Diseminarea
Marcel Gauchet - Inconştientul cerebral
Matila Ghyka - Filosofia şi mistica numărului
Jeanne Ancelet-Hustache - Meister Eckhart şi mistica renană
Patricia Hidiroglu - Apa divină
Franţois Brune - Hristos şi Karma
G. Dumezil - Zeii suverani ai indoeuropenilor
Rudolf Steiner - Mistica. Gând uman, gând cosmic
Rudolf Steiner - Evanghelia după Luca
Rudolf Steiner - Omul suprasensibil în concepţia antroposofică
Jeanne Guesne - Corpul spiritual
W. Shakespeare - Regele Lear
Aristotel - Organon (voi. I)
Aristotel - Organon (voi. II)
Th. Ribot - Voinţa şi patologia ei
Th. Ribot - Logica sentimentelor
Karen Horney - Personalitatea nevrotică a epocii -noastre
Frieda Fordham - Introducere în psihologia lui G-.G. Jung
Leonard Gavriliu - Inconştientul în viziunea lui Lucian Blaga
Vasile Tonoiu - în căutarea unei paradigme a complexităţii
William Golding - Oameni de hârtie

Iris Murdoch - Dilema lui Jackson
Eugen Simion - Dimineaţa poeţilor
Petru Creţia - Norii
Tudor Opriş - Zoologia
Copacul fermecat - Poveşti
Mihai Retegan, Cornel Lungu - 1956 - Explozia
47.500 lei 16.000 lei 32.900 lei 24.900 lei 22.500 lei 24.900 lei 32.000 lei 26.900 lei 14.900 lei 27.900 lei 17.900 lei 16.900 lei 17.000 lei
24.900 lei 14.900 lei 16.900 lei 18.900 lei 18.900 lei 16.900 lei 26.900 lei 43.000 lei 11.900 lei
7.000 lei 22.900 lei[r] 19.900 lei 14.900 lei 11.900 lei 15.900 lei 24.900 lei 30.000 lei
7.500 lei 14.900 lei
3.500 lei 13.900 lei
Mircea Rebreanu - Optimismul nostru Mircea Rebreanu - Semnificaţia secolului nostru Mircea Rebreanu - în spaţiul cultural al Carpaţilor
Mircea Rebreanu - Gândirea filosofică română Album - Berthelot si România
3.900 lei 9.900 lei 9.900 lei 8.900 lei 27.000 lei

LA EDITURILE M ŞI UNIVERS ENCICLOPEDIC VOR APĂREA:

Larousse - Dicţionar de psihiatrie	46.900 lei
Platon - Dialoguri (tiraj nou)	32.900 Iei
Brice Parain - Logosul platonician	19.900 lei
Alfred Binet - Dedublarea personalităţii şi inconştientul	24.900 lei
Georges Dumezil - Uitarea omului şi onoarea zeilor	26.900 lei
Florin Constantiniu - O istorie sinceră a poporului român (tiraj nou)	44.900 lei

Comandând prin poştă o carte apărută la una din editurile
IRI sau UNIVERS ENCICLOPEDIC
obţineţi o reducere de:

15%

Pentru comenzi cu o valoare mai mare de'60 000 lei obţineţi o reducere de:
Costul expedierii prin poştă e suportat de edituri.
Adresa: CP 33-2, Bucureşti, România
Tel: (401) 223 15 30 / int. 1606,1030,1430
Tel7fax:(401)22262 86

f G/r"

7 JAH

1 AUG 2003

„Mai multe dintre Schiţlje cuprinse în prima parte a prezentei cărţi jalonează un teren-de studiu cârd%r putea fi rezumat sub denumirea de «dinamismul celor trfei funcţiuni», într-adevăr, acest tip de ideologie nu produce numai Cadre de clasificare sau enumerări, ierarhizate ori. nu. Raporturile de forţe ce se fac simţite îrajre funcţiuni se manifestă adesea în configuraţii mai complexe, implicând cohcurenţ§[f]sau, îri[1] cazurile extreme, conflict, sj o*ferind, în funcţie de nivelul literar al operei, material pentru c*dramă sau o comedie. «Pozitiv» la.unul sau
idouă^dihtfe cej^e trei niveluri funcţionale, un personaj poate fi dezastruos de «negativ» ori «insuficient» pe celălalt sau (qfet^ffte. Un simbol magic poate .manifesta *p* unitate^strânsă ;între: lelia funcţiuni, lăsând în seama unui alţ eiemenţ'/al-aceluiaşi ansamblu .şarpina de a exprima funcţiunea, restantă. [...] în sfârşit, se pare[M]că, în mărf ansambluri epice, afunci când structura trifuncţională corastitijiie7"un cadru sau un resort esenţial, autorii manifestă tendinţa de a o introduce şi în unele episoade„jjiajore sau minore; ale aceluiaşi ansamblu. [...] IWfc^irciuda a ceea ce se afirmă deseori, cele trei funcţiuni nu reprezintă unicul obiect al cercetărilor mele, tot astfel cum nici-maşinăria comparativă nu este^unictiFlor instrument. în fiecare provincie a lumii indo-europ^nei^fibzistă numeroase enigme sau, în chip mai iţmil, incertitudini particulare. Le-am întâlnit ori le-am trecut primpreajmă în fiece etapă a demersului meu şi," profitând de experienţa asupra gândirii mitice dobândite în domeniul principal, am încercat să le lămuresc, fie chiar împotriva unej explicaţii trifuncţionaie propuse de alţi autori. [...]■ Cea de-â-treia parte introduce în Schiţe un tip de scrieri de care a trebuit să uzitez, mult odinioară ca şi mai de curând, dar pe care nu mai credeam să-l amestec aici. Peste puţină vreme nu voi mai fi prezent ca să restabilesc adevărul împotriva criticilor mei, care, s-ar zice, se străduiesc să-mi desfigureze şi ridiculizeze munca, spre'a se debarasa mai uşor de rezultate" ce-i stânjenesc în. propriile lor construcţii. Atunci jocul se vă amplifica,

deşi sunt sigur că spirite bune se vor împotrivi acestei operaţiuni. Prefer deci ca, încă din timpul vieţii, să dau câteva' exemple de scrimă necesară — şi care, de altfel, nici nu-mi e dezagreabilă. [...]"
Georges Dumezil
ISBN 973-9243-55-X